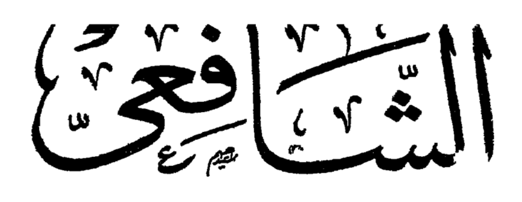


حياته وعصره – آراؤه وفقهه

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

مَطبَعة مُخيمر
٢٩ شارع الجيش ت ٤٧١٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة الطبعة الثانية

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين .

أما بعد ، فهذه هى الطبعة الثانية لكتاب (الشافعى) الذى ألقيته دروساً على طلبة الشريعة فى قسم الدكتوراه بكلية الحقوق عام (١٩٤٤ — ١٩٤٥) وقد كانت الطبعة الأولى قليلة العدد ، محدودة النشر ، إذ لم تتجاوز الطلبة ، وأصدقاءنا وزملاءنا وبعض الخاصة من رجال القضاء والباحثين ، ولم يكن عددها يسمح بأن يذيع الكتاب بين الملأ من جمهور القراء والدارسين .

ولم نحدث فى هذه الطبعة تغييراً ، لأننا أردنا أن ننشر صورة صحيحة لما ألقيناه من دروس ، ولأن الزمن الذى مضى على الطبعة الأولى ، لم يكن طويلا نتمكن فيه من معاودة النظر ، وترديد الفكر ، ولأننا شغلنا فى ذلك الزمن بالكتابة فى غيره من الأئمة ، فكتبنا فى أبى حنيفة ومالك ، لم يجىء إلينا بعد من النقد ما يدفعنا إلى النظر والوزن والتغيير .

فستكون إذن هذه الطبعة خالية من التغيير أو تكاد ، حتى إذا تناولها القراء الكرام بالفحص والتمحيص ، وأمدونا بإرشادهم ، انتفعنا به فى الطبعة التالية ، وفقنا الله سبحانه وتعالى لما يرضيه ، وسدد خطانا ، وهدانا إلى سواء السبيل ؟

محمد أبو زهرة

جمادى الأولى سنة ١٣٦٧

مارس سنة ١٩٤٨

مقدمة الطبعة الأولى

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

أما بعد — فهذه دراسة الإمام الشافعي رضي الله عنه ، هي خلاصة ما ألقيه من دروس على طلبة قسم (الدكتوراه) في هذا العام ، درست فيها حياة الشافعي ، وعناصر تكوينه . فدرست نشأته الأولى ، وما اكتنفها من أمور ، وما لابسها من أحداث ، وبينت ما منّ الله به عليه من مواهب ، وما اختص به من سجايا أرهفها الزمان ، ودرست عصره ، وكيف كان عصر العالم الإسلامى ؛ تكامل فيه نموه ، واستقام عوده ، وبينت كيف نهل من هذا ، واستقى من ينابيع الفقه فيه أينما كانت ، وحيثما ثقفها ، فلم يترك فقيهاً كان له أثر في عصره إلا أخذ عنه ، أو أخذ عن صحابته ، أو درس كتبه ، لا تمنعه نحلة ذلك العالم من الأخذ عنه ، فلا يهمه الوعاء الذى نقل فيه الغذاء ، ولكن تهمه قيمة ذلك الغذاء ، فقد أخذ عن بعض المعتزلة ، وإن نعض إليه مذهبهم الكلامى ، وأخذ عن بعض الشيعة ، وإن لم يسلك مسلكهم السياسى ، ولكل ذلك من بحثنا فضل بيان .

حتى إذا بينت حياته وخصائصه ، والمجاوبة بين نفسه وروح عصره ، اتجهت إلى بيان آرائه ، فأشرت في إلمامة موجزة واضحة إلى آراء له حول العقيدة ، وإلى رأيه في الحكومة الإسلامية ، أى إلى رأيه في الخلافة ولمن تكون .

ثم اتجهت بعد ذلك إلى أثره الخالدة ، وهو فقهه ، فكان له الحظ الأكبر من المجهود ، إذ هو العرض المقصود ، والغاية المنشودة من هذه الدراسة .

درست أولا رواية كتبه ، وناقشت أقوال العلماء والمؤرخين حولها ، وما أثير نحوها من جدل ؛ وقررت ما رأيته الرأى الحق السليم .

ثم عنيت بعد ذلك بأمرين : — أحدهما — الأصول الفقهية التى استخرجها ، وعنيت ببيان ذلك ، لأن علم الأصول مدين للشافعى بهذه القواعد ، لأنه باستخلاصه لها وبيانها — قد اعتبر واضع ذلك العلم ، ومن حق الشافعى ونحن ندرسه أن نبين المدىء الذى سبق الناس إلى بيانه ، ولأن قواعد الاستنباط التى بينها هى أصول مذهبه التى تقيد بها فى استنباطه ، فدراستها دراسة لذلك المذهب ؛ ولذلك فصلنا تلك النواحى ، واستفضنا فى بيانها ، ولم نستعض بالاجمال عن التفصيل .

ثانيهما — حال المذهب بعد الشافعى ، فبينا بعض ماعراه ، وكيف انتشر فيما انتشر فيه من أقاليم ، والخلاف بين الذين جاءوا من بعده تابعين له ، وأساس ذلك الخلاف .

وإنا لنرجو بعد هذا أن نكون قد وفقنا فى هذه الدراسة ، فأعطينا طالبى الفقه الإسلامى ، صورة للشافعى وفقهه ، والله ولى التوفيق ، وهو نعم المولى ونعم النصير ؟

ذو القعدة سنة ١٣٦٣
نوفمبر سنة ١٩٤٤

محمد أبو زهرة

تمهيد

١ — دراسة تاريخ علم من العلوم هي دراسة لذلك العلم، إذ هي تتبع الأدوار التي مرت عليها مبادئه متدرجة في نشوئها وتكونها، من حال السذاجة الأولى، إلى أن تكامل نموه، واستقام عوده، واستغلظت سوقه، وآتى أكله، ووصل إلى الغاية، وهذه الدراسة هي بلا ريب دراسة لذلك العلم، ثم إن دراسة تاريخ ذلك العلم تعطيك صورة للمحاولات والجهود التي بذلت في سبيله، والمناهج التي اتبعت للوصول إلى غاياته. وذلك بلا ريب يجعل طالب هذا العلم على بينة من مبادئه ونتائجه، ومقدمه وتاليه، لهذا كانت دراسة تاريخ الفلسفة جزءاً من الفلسفة، ودراسة تاريخ القانون جزءاً من دراسة القانون، وكان حتما لازما أن تكون دراسة تاريخ الفقه الإسلامي جزءاً من دراسة ذلك الفقه لمن يعنى به، ويجتهد في تعرف غاياته ومراميه.

٢ — وإن دراسة تاريخ العلم لها شعبتان: (إحداهما) دراسة الأطوار التي مرت عليها نظريات العلم، ومجموعة المعلومات فيه، لا يعرض فيه الدارس إلى أصحاب هذه النظريات إلا بمقدار نسبة الطائفة إليهم، وتعريف الدارس بهم إجمالا، وتكون العناية أكثر بمعرفة البيئات التي احتضنت هذه النظريات، حتى بلغت تمام نموها، والفراغ الذي ملأته، وحاجات العصر التي ابتعثتها، وأثرها في نظامه الاجتماعي إن كانت تتعلق بالاجتماع، وكان لها نصيب من العمل، وهذه الشعبة لها فائدتها، إذ هي ترى طالب العلم والناظر فيه، حلقات العلم متسلسلة متماسكة، يأخذ بعضها بحجز بعض، وتقرأ فيه مع قواعد العلم ما تحمله من صور العصور المختلفة التي عمرتها، ثم تراها وقد صقلتها التجارب وثقفها الزمان، وأرهفها العمل.

(الشعبة الثانية) دراسة أصحاب النظريات العلمية دراسة تحليلية ، يدرس فيها الدارس المحاولات الشخصية التي يبذلها العالم في إقامة دعائم العلم الذي تخصص فيه ، ومقدار الأثر الذي تركه في ذلك العلم ، والمناهج التي سلكها والغايات التي كان يرمى إليها ، ومقدار نجاحه ، ثم النتائج التي وصل إليها ، ثم تسليمه للأخلاف الثمرة التي جناها ، وعمل هؤلاء الأخلاف فيها ، وتلقى الناس لها ، وعمل البيئات المختلفة ، وتمريس الزمان لها من بعد .

والفرق بين هذه الشعبة وسابقتها ، أن الأولى تدرس فيها أدوار العلم وحضانة العصور لنظرياته ، من غير اتجاه إلى بيان محاولات العلماء في تكوين هذه النظريات ، أما الثانية ، فهي عمل العلماء في تكوين النظريات أو تقويمها ، ثم تسلم الزمان إياها ، وتلقى الأخلاف لها .

٣ — وإن من الشعبة الثانية دراسة المجتهدين في الفقه الإسلامي الذين أقاموا دعائمه ، وشادوا بنيانه ، فيدرسون دراسة عميقة ، تبين فيها المسالك التي سلكوها والأصول التي وضعوها ، والمقاييس التي قاسوا بها الأشياء ، وأوصلتهم إلى النتائج التي وصلوا إليها ، وفيها تبين البيئات التي أثرت في نفس الفقيه ، وأظلته ، ثم وجهته مع مواهبه إلى الوجهة التي اختارها ، والآراء التي ارتآها .

وإن دراسة أولئك المجتهدين في هذه الدراسة التحليلية أمر لابد منه للشادى في علم الفقه الإسلامي ، الذي يرمى إلى بلوغ الغاية فيه ، لأن هذه الدراسة فيها تتبع لتكوين المذاهب ، إذ المذاهب الإسلامية تنسب جملة إلى أصحابها المنشئين لها ، المجتهدين في تكوينها ، فدراسة صاحب المذهب ومحاولاته في تكوينه ، وتأصيل أصوله ، وتفريع فروعه هي استقاء المذهب من ينابيعه الأولى الصافية ، وهي تعرف لروحه ، ومتابعة الأدوار حياته ، كمن يتتبع نواة قد ألقيت في مكان خصيب ، وهي آخذ نموها ، فيستعرض حياتها في جملة أدوارها ، حتى تصير شجرة فينانة ، وارفة الظلال ، مهدلة الغصون .

ثم إن أخذ المذهب من دراسة صاحبه، ومن كلامه وتفكيره وتوجيهه، فيه استشعار النفس لطائفة الأفكار والأحاسيس والمشاعر التى كانت تظل المجتهد عند قوله، وبذلك يكون الإدراك تاما، والإنصاف كاملا، ويكون الحكم على آراء المجتهد حكما صحيحاً، وتكون مقابلته بغيره على أساس مستقيم، إن القاضى العادل هو الذى يتعرف نفوس المتقاضيين، ويتغلغل فيها، فيعرف سلامتها وبراءتها، أو تدليها وتدسيتها، كذلك العالم الذى يريد معرفة الآراء والحكم عليها، وقيمها مضافة إلى صاحبها، عليه أن يدرس هذه الآراء كما قالها أصحابها مقترنة بالدوافع النفسية والاجتماعية التى حملتهم على قولها، والسير فى سبيلها؛ أى أن عليه أن يدرس الأشخاص ونظرياتهم، من غير أن يفصل بينهما بفاصل، إلا ما أوجبته البيئة، ووجهته شئون الاجتماع، بل حتى ذلك يكون منعكسا فى نفس المجتهد مصوراً فيها.

٤ — هذا وإن دراسة المجتهد تتقاضانا حتما أن ندرس الأصول التى سنها والمقاييس التى قاس بها الحقائق، كما نوهنا.

وإن دراسة ذلك تبين لنا الحدود والرسوم، التى تعين أقطاره، وتحد مساره، وإن معرفة ذلك له ثمرات دانية القطوف، إذ هى معرفة ذلك المذهب ومنطقه، وبهذه المعرفة يسهل معرفة الاجتهاد فى المذهب، وتفريع الفروع فيه، وتخريج الحوادث على مقتضى أصوله، ويتسنى لنا بذلك أن نعرف مقدار الصواب فى اجتهاد المجتهدين فى تخريج الأحكام فيه، إذ بين أيدينا المقاييس الضابطة التى تقيس بها ذلك التخريج، فنعرف خطأه وصوابه وتجانفه عن المذهب، أو استقامته مع أصوله.

وإن دراسة مقاييس المذهب وأصوله منبعثة من نفس صاحبه، وجارية على لسانه، أو مسطورة بقلمه، تبين لنا أسباب النمو فى ذلك المذهب، واتساع رحابه وضيقه. ومرونة تطبيقه على الأحداث أو جموده، فمن ذا الذى يدرس أصول المذهب الحنفى. ويعرف أن منها الأخذ بالعرف فيما لم يرد فيه نص، أو يحمل

على نص ؛ ثم لا يحكم بأن ذلك يوسع آفاق المجتهد ، فيخرج الحوادث على مقتضى العرف ، ويكون بذلك مطبقا لأصول الحنفية حيث لا نص ، ومن ذا الذى يعرف أن من أصول المذهب المالكى الأخذ بمبدأ المصالح المرسلة . وهى المصالح التى ليس لها شاهد من الشرع بالحظر أو الإباحة ، ثم لا يجد أن ذلك المذهب يتسع رحابه لكل ما يجد من أحداث ، فيس تحت ظل تلك المصالح ما ينبغى أن يكون من أقضية .

٥ — هذا وإن دراسة المجتهد من المجتهدين توجب معرفة عمله لبقاء مذهبه من بعده بتدوينه له ، أو إملائه لأصحابه ، أو مذاكراته معهم . ثم روايتهم لهذه المذاكرة ، وهذه الدراسة ترينا مقدار قوة السند فى ذلك المذهب ، فندرس نسبة الكتب إلى صاحب المذهب ، وصحة هذه النسبة ، وما اشتملت عليه إبان كتابتها ، وما حوته دفاتها الآن ، وندرس حال أصحابه فيما تلقوه عنه ، ونقلوه ، ومقدار صحة نقلهم ، ونسبة ذلك النقل إليهم ، وهكذا ، أى نتعرف رواية ذلك المذهب ، وكيف سلم الأجيال ، "تمدر الذى نقله التاريخ ، وما يظن أنه طوى فى لحته ، فلم يستحفظ ، عليه ولم يصنه ، حتى يصل إلى الأخلاف بسند صحيح يعتمد عليه ، أو يطمأن إليه .

ثم ندرس ما نقل إلينا نقلا صحيحا من آراء صاحب المذهب ، أهى آراء مات مصراً عليها ، أم رجع عنها ، وبدل غيرها مكانها ، إذ لاح له دليل لم يكن قد علمه من قبل ، أو عرف سنة قد تلقاها من بعد ، أو عملا للرسول قد وصل إليه ، فعاد بعد التلقى والوصول إلى قول الرسول أو عمله ، وقد يكون ما نقله صاحب المجتهد هو الرأى الذى رجع عنه ، إذ لم يعلم بالرأى الآخر الذى اهتدى إليه ، وقد رأينا للشافعى صحاباً قد نقلوا عنه مذهبه القديم ، وجلهم من العراق ، وآخرين قد نقلوا عنه مذهبه الجديد ، وجلهم من مصر ، وكتب المذهب الشافعى التى ألفت بعد عهد صحابته جامعة بين القديم والجديد ؛ وقد تميزهما أحيانا ، وتتركهما من غير تمييز أحيانا ، فتحكى فى المسألة رأيين من غير أن يذين القديم والجديد .

وإن هذه الدراسة لها مكانتها من الفقه ، لأنها تعلمنا بأسباب الاختلاف فى

المذهب الواحد، وتشعب مسائله وقوته من حيث الدليل، ومن حيث نسبته إلى صاحب المذاهب.

٦ — ولا نكتفى فى دراسة المجتهد ومذهبه بما أسلفنا، بل نتتبع المذهب بعد ذلك. وما عمله وما تابعوه من تخريج على أصوله، واجتهاد فيه، ليكون قابلا للحكم على مايجد من أحداث، وقياس أمور لم يرد لها حكم فى المذهب على أمور قد ورد لها حكم فيه؛ وبذلك تتسع آفاق التفريع، وتتولد أحكام لأمور لم تكن إبان وجود صاحبه، بقياسها على أحكام أمور وجدت فى عهده أو عهد صحابته، أو بتخريجها على أصوله وقواعده؛ وفى هذا المقام تختلف الأنظار، وتتباين الأفكار، ويختلف المجتهدون فى المذهب الواحد فيكون لكل منهم رأى؛ وهذا ولا شك نمو فى المذهب، وتوسيع لآفاقه، وتتبع ذلك تتبع لمقدار نموه، وقرب المجتهدين فيه من أصول صاحبه أو تباعدهم عنها.

وإن البيئات لها أثرها فى توجيه المذهب ذلك الاتجاه، فإن توالى الأحداث هى التى تفتق عقول علماء المذهب إلى الاجتهاد فى استنباط أحكام صالحة، تبنى على المعروف من قواعده وأحكامه، وإن البيئات هى التى توجه المجتهد إلى الحكم بنوع معين، وكثيراً ما ترى المتأخرين فى بعض المذاهب يخالفون المتقدمين، ويقولون إن ذلك اختلاف عصر، بل كثيراً ما تجد فقهاء المذهب فى إقليم يحكمون فى مسائل عندهم على غير مايحكم به علماء هذا المذهب فى إقليم غيره. وهكذا نرى البيئات تعمل عملها فى اجتهاد المجتهد، لما للعرف من سلطان، ولاختلاف الأحداث وتنوع علاجها، ووضع دواء ناجع لها.

٧ — هذا كله يكون عند دراسة مجتهد من مجتهدين. وهى دراسات لابد منها، فيها يعرف المذهب، كيف استنبطه صاحبه والأصول التى قام عليها، وكيف تلقاه الأخلاف من بعده، والسند الذى يربط المعاصرين بصاحب المذهب، وقوة الرواية فيما وصل إلينا من مذهب ذلك المجتهد، ونمو المذهب. وعمل البيئات المختلفة فيه.

الشافعى

٨ — قد اخترنا لدراسة هذا العام الشافعى ، فابتدأنا به دروسنا ، لأن الشافعى يمثل فقهه تمام التمثيل الفقه الإسلامى فى عصر ازدهاره وكمال نموه ، فهو يجمع بين فقه أهل الرأى وفقه أهل الحديث بمقادير متعادلة ، وهو الفقيه الذى ضبط الرأى ووضع موازين القياس ، وأول من حاول ضبط السنة ، ووضع موازين لها ومقاييس ، ووضح الطرق لفهم الكتاب والسنة ، وبيان الناسخ والمنسوخ ، وبهذه المحاولات ، وسائر ما وضعه من أصول الفقه قد وضع المبادىء الثابتة لصناعة الاستنباط ، وأصول التخريج ، فالدارس له ، ولطريقة استنباطه ، يدرس الفقه الإسلامى ، وقد تكامل نموه ، ووضحت معالمه ، واستقامت مناهجه .

وان الدارس للشافعى وفقهه يمس بدراسته فقه أهل الحجاز ومناهج بحثهم لأنه تخرج على مالك أمام دار الهجرة ، وشيخ الحجاز فى عصره ، ويمس بدراسته فقه أهل العراق ، لأنه درس كتبهم ، واتصل بمحمد بن الحسن مدونها ، وأقام بين ظهرانيهم ، وجادلهم وقارعهم ، والمجادل متأثر بمسالك مجادله وطريقته وتفكيره ، كالمحارب يتأثر بمسالك محاربه وخططه وتفكيره ، فإن عدوى الأفكار كما تصل من النصراء ، تصل من الخصوم . ولقـــد عكف بعض الحنابلة على رد بعض الملاحدة ، فلاحظوا أن بعض آراء مخالفيهم تصل إليهم من حيث لا يشعرون عن طريق عدوى الأفكار والآراء ، فهو بهذا قد أخذ من الجهتين ، فدراسته دراسة لنواحى الفقه الإسلامى فى مجموع نواحيه ، وهو يسير فى أعلى مدارج النمو والكمال .

والشافعى فوق ذلك هو الذى وضع أصول الفقه ، أى الأصول العامة للاستنباط ، فدراسته دراسة لأصول الفقه ، وقد ابتدأ يجد ، ويتحيز ، ويتخذ لنفسه مكاناً منفصلا عن دراسة الفروع ، وضوابطها العامة ، وإن تلك الدراسة

لها ثمرتها ، ولها جدواها ، لأنها دراسة تاريخ علم آخر غير علم الفروع وأحكامها .

وإن الشافعى قد أملى أو دون كتبه الجامعة لأصول مذهبه ، ومناحى اجتهاده فهو قد عبد السبيل ، ووضع الصوا والأعلام وأنار الطريق ، لمن أراد دراسته ، ومعرفة طريقته .

وسندرس فى هذا البحث نشأته ، وثقافته ، وشيوخه ، وتلاميذه ، وهذا كله دراسة لحياته ، ثم ندرس عصره ، ثم ندرس فقهه ، فندرس كتبه ، وكيف وضعت ومقدار الثقة فيها ، وندرس الأصول التى وضعها للاستنباط عامة ، والمناهج التى سلكها لاستنباط مذهبه ، والفكرة الجامعة له ، ثم ندرس المذهب وانتشاره ، وعوامل نموه .

القسم الأول

حياته وعصره

حياة الشافعى

٩ — مولده ونسبه : أكثر الرواة على أن الشافعى قد ولد بغزة بالشام ، وعلى ذلك اتفق رأى الجمهرة الكبرى من مؤرخى الفقهاء ، وكاتبى طبقاتهم ، ولكن وجد بجوار هذه الرواية التى اعتنقها هذه الكثرة من يقول [١] : إنه ولد بعسقلان وهى على بعد ثلاثة فراسخ من غزة ، بل وجد من يتجاوز الشام إلى اليمن ، ويزعم أنه ولد باليمن ولكن الكثرة قد علمت مارجحت ، ولقد حاول بعضهم الجمع بين هذه الروايات ، فذكر أن معنى رواية ولادته أنه ولد باليمن ونشأ بعسقلان وغزة ، وعسقلان كلها من قبائل اليمن ، وبطونها ، وقال فى ذلك ياقوت : « وهذا عندى تأويل حسن إن صحت الرواية » .

وقد اتفقت الروايات على أنه ولد سنة ١٥٠ ، وهى السنة التى توفى فيها الإمام أبو حنيفة ، ولقد زاد بعضهم فقال إنه ولد فى الليلة التى توفى فيها أبو حنيفة ، وما كانت هذه الزيادة إلا ليقول الناس مات إمام ، فجاء فى ليلة موته إمام آخر ، وما لذلك فضل حداء .

والرواية التى تعتقنها الكثرة العظمى من مؤرخى الفقهاء بالنسبة لنسبه أنه ولد من أب قرشى مطلبى ، وتقول تلك الكثرة فى سلسلة نسبهُ إنه محمد بن إدريس بن العباس ، بن عثمان ، بن شافع ، بن السائب ، بن عبيد ، بن عبد يزيد ، بن هاشم ، بن المطلب بن عبد مناف ، فهو يلتقى مع النبى ﷺ فى عبد مناف .

والمطلب الذى ينتهى الشافعى أحد أولاد عبد مناف الأربعة ، وهم المطلب ، وهاشم ، وعبد شمس جد الأمويين ، ونوفل جد جبير بن مطعم ، والمطلب هذا هو الذى ربى عبد المطلب ابن أخيه هاشم جد رسول الله ﷺ ، ولقد كان

---

(١) الروايات الثلاث رويت على لسان الشافعى ، فقد روى أنه قال (ولدت بغزة سنة خمسين ومائة وحملت إلى مكة ، وأنا ابن سنتين ، وروى أنه قال : (ولدت بعسقلان) ، ويقول ياقوت : عسقلان من غزة على ثلاثة فراسخ ، وكلاهما من فلسطين ، روى أنه قال : (ولدت فى اليمن فخافت أمى على الضيعة فحملتنى إلى مكة).

بنو المطلب وبنو هاشم حزبا واحداً ، يقاومه بنو عبد شمس فى الجاهلية ، وكان لذلك أثره فى الإسلام فى أمرين :

أحدهما — أن قريشا لما قاطعوا النبي ﷺ ومن يناصره من أهل بيته انضم إلى نصرته بنو المطلب ، مسلمهم وكافرهم فى ذلك سواء ، وقبلوا الأذى معه عليه السلام .

ثانيهما — أن النبي ﷺ جعل لهم فى سهم ذوى القربى المنصوص عليه فى قوله تعالى : « واعلموا إنما غنمتم من شيء فإن لله خمسه وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » ، ولم يجعل ذلك لبنى عبد شمس وبنى نوفل .

« روى جبير بن مطعم أنه قال : لما قسم رسول الله ﷺ سهم ذوى القربى من جبير على بنى هاشم وبنى المطلب ، مشيت أنا وعثمان بن عفان ، فقلت يارسول الله : هؤلاء إخوتك من بنى هاشم لا ينكر فضلهم ، لأن الله تعالى جعلك منهم ، إلا أنك أعطيت بنى عبد المطلب ، وتركتنا ، وإنما نحن وهم بمنزلة واحدة ، فقال ﷺ : « أنهم لم يفارقونا فى جاهلية ولا إسلام ، إنما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد » ، ثم شبك رسول الله ﷺ يديه فى الأخرى » . (١)

هذا ما يعتنقه الجمهور بالنسبة لنسبه ؛ ولكن بعض المتعصبين ضده من المالكية والحنفية فى الوقت الذى ساد فيه التعصب للمذاهب إلى درجة التنافر بين مقلديها — زعموا أن الشافعى لم يكن قرشياً بالنسب ، بل كان قرشياً بالولاء ، لأن شافعا جده كان مولى لأبى لهب ، ولم يلحقه عمر بموالى قريش ، ثم ألحقه عثمان من بعد عمر بهم ، وهذا الزعم باطل ؛ وهو يخالف المشهور الذى ذكره الشافعى عن نسبه ، ولم يكذبه فيه أحد من مخالفيه فى عصره ، وإن الثقات من الرواة قد نقلوه وتناقلته كتب الأخبار ، واستفاض ، وعلى من زعم خلاف المشهور المستفيض أن يأتى بحجة أو سند صحيح يثبت دعواه ، وليس لهؤلاء حجة (٢) .

---

(١) ومن أجل ذلك طلب الشافعى أن يجعل له نصيب فى سهم ذوى القربى فأجيب طلبه

(٢) قد رد الفخر الرازى قول المتعصبين من المالكية والحنفية من ثلاثة وجوه : (أولها) أن المخالفين له من المالكية والحنفية وغيرهم فى عصره كانوا يجادلونه ، ومنهم من كان يحسده وينال منه ، فلو كان غير قرشى لطعنوا فى نسبه ، ولو طعنوا لاشتهر ذلك عنهم ، ولم ينقل عن مجادليه شيء من ذلك . (ثانيها) أن الشافعى أدعى ذلك النسب فى حضرة الرشيد عند اتهامه مع العلوية الذين خرجوا على الرشيد ، فلو كان من —

١٠ — وأما أمه فهى من الأزد ، وليست قرشية ، ولكن زعم بعض المتعصبين للشافعى أنها قرشية علوية ، ولكن الصحيح أنها أزدية ، وذكر الفخر الرازى أن رواية أنها قرشية شاذة تخالف الإجماع ، ولقد قال فى هذا المقام : وأما نسب الشافعى من جهة أمه ففيه قولان : الأول وهو شاذ رواه الحاكم أبو عبدالله الحافظ ، وهو أن أم الشافعى رضى الله تعالى عنه هى فاطمة بنت عبدالله بن الحسين بن الحسن ابن على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، والثانى المشهور أنها من الأزد » .

وكل الروايات التى رويت عن الشافعى فى نسبه تذكر على لسانه أن أمه من ، الأزد وانعقد على ذلك الإجماع ، وفى نسب الشافعى بأبيه غناء يغنيه عن ادعاء القرشية لأمه بغير حق .

١١ — تبين من هذا السياق الذى سقناه أن الشافعى كان قرشيا ، وقد نشأ من أسرة فقيرة كانت مشردة بفلسطين ، وكانت مقيمة بالأحياء اليمنية منها ، ولقد روى عن الشافعى عدة روايات تدل على أن أباه مات صغيرا ، وأن أمه انتقلت به إلى مكة ، خشية أن يضيع نسبه الشريف ، فلقد جاء فى معجم ياقوت فى إحدى الروايات عن الشافعى أنه قال « ولدت بغزة سنة خمسين ومائة ، وحملت إلى مكة وأنا ابن سنتين » ، وروى عنه أنه وصل إلى مكة وهو فى العاشرة ، فلقد قال الخطيب فى تاريخ بغداد بسند متصل إلى الشافعى أنه قال : « ولدتُ باليمن فخافت أمى على الضيعة ، وقالت ألحق بأهلك فتكون مثلهم ، فإنى أخاف أن تغلب على نسبك ، فجهزتنى إلى مكة فقدمتها وأنا يومئذ ابن عشر أو شبيه بذلك ، فصرت إلى نسيب لى وجعلت أطلب العلم » ، ولا شك أن بين الروايتين تعارضا فى الظاهر ، وقد يمكن الجمع بينهما بأنها كانت تتردد بين مكة وأحياء قومها اليمن بفلسطين ، وأن الانتقال

الموالى ما ادعى أنه ابن عم الخليفة ، وقد جىء به مكبلا حانقا يترقب ، ولو لم يكن النسب مما يظهر كالشمس ما ادعاه عاقل كالشافعى فى مثل هذا المقام : (ثالثها) أن أكابر العلماء شهدوا بهذا النسب : « قال محمد بن إسماعيل البخارى فى التاريخ الكبير عند ذكر الشافعى : محمد بن إدريس الشافعى القرشى » ، وقال مسلم بن حجاج : وعبد الله بن السائب والى مكة ، وهو أخو الشافعى بن السائب جد محمد بن إدريس » . ولا نزاع فى أن عبد الله بن السائب قرشى اهـ ملخصا من مناقب الشافعى ص ٨٧ .

الأول كان ، وهو ابن سنتين لتعرف أهله به ، وتنسبه إليهم ، وأن انتقاله ، وهو ابن عشر ليقيم بين ذويه يتثقف بثقافتهم ، ويعيش بينهم ويكون منهم .

والأخبار تتفق بعد ذلك على أنه عاش عيشة اليتامى الفقراء ، فالشافعى إذن قد ولد ذا نسب رفيع شريف ، هو أشرف الأنساب فى زمانه ، ولا يزال أشرف الأنساب على مر الدهور ، ولكنه عاش عيشة الفقراء إلى أن استقام عوده .

والنشأة الفقيرة مع النسب الرفيع تجعل الناشىء ينشأ على خلق قويم ، ومسلك كريم ، إن انتفت الموانع ، ولم يكن ثمة شذوذ ؛ ذلك بأن علو النسب وشرفه يجعل الناشىء منذ نعومة أظفاره يتجه إلى معالى الأمور ، ويتجافى عن سفسافها ، ويترفع عن الدنايا ، فلا يصيب الفقر نفسه بذل ، ولا يتطامن عن ضعة ، ولا يرضى بالدنية ، ويسعى إلى المجد بهمة وجلد ، ليرفع خسيسة الفقر ، وذل الحاجة . ثم إن نشأته فقيراً مع ذلك الطموح بنسبه ، يجعله يحس بإحساس الناس . ويندمج فى أوساطهم ، ويتعرف حبيئة نفوسهم ، ودخائل مجتمعهم ، ويستشعر مشاعرهم . وذلك أمر ضرورى لكل من يتصدى لعمل يتعلق بالمجتمع ، وما يتصل به فى معاملاته وتنظيم أحواله ، وتوثيق علائقه ، وإن تفسير الشريعة . واستخراج حقائقها ، والكشف عن موازينها ومقاييسها ، يتقاضى الباحث ذلك .

يروى أن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة كان يذهب إلى الصباغين ، ويسأل عن معاملتهم ، وما يديرونه فيما بينهم ، وما كان يفعل ذلك إلا ليكون حكمه فى مسألة تتعلق بشئون الناس ، وتتصل بعاداتهم أقرب إلى تلك العادات . مالم تخالف أصلا من أصول الشرع وأحكامه ، فهذه النشأة الفقيرة مع النسب الرفيع تهيأ بها للشافعى تهذيب كامل ، لا يتسامى فى معاملاته عن العامة فيبعد عنهم ، ولا يهوى فى مباذلهم فيصغر فى نظرهم ، فكان لنسبه عزته ، ولفقره طيبته ، وكان لحماعهما أثره عندما فكه فى بحبوحة العيش ، يهدى اليه الوزير الهدية ، فيرفضها ؛ لأنها ممن دونه ، ويعطيه الخليفة العطية فيفرقها قبل أن يغادر الطريق ، أو يبقيها فيفرقها على الفقراء ممن لهم به رحم .

١٢ — نشأ الشافعى فى بيت فقير ، وكان يتيما ، كما بينا ، وقد حرصت أمه على

وصله بأنسبائه خشية الضيعة كما علمت . والذى يستخلص من مجموع الروايات التى تبين تربيته الأولى وما ظهر منه من ذكاء وألمعية ، أن الشافعى حفظ القرآن الكريم وبدا ذكاؤه الشديد فى سرعة حفظه له ، ثم اتجه بعد حفظه القرآن الكريم إلى استحفاظ أحاديث رسول الله ﷺ وكان حريصاً عليها ، يستمع إلى المحدثين ، فيحفظ الحديث بالسمع ، ثم يكتبه على الخزف أحياناً ، وعلى الجلود أخرى ، وكان يذهب إلى الديوان يستوهب الظهور ليكتب عليها [1]، وبهذا تدل كل الروايات على أنه أغرم بالعلم وحبب اليه حديث النبى ﷺ منذ نعومة أظفاره .

ولقد كان مع استحفاظه لأحاديث النبى ﷺ وحفظه لكتاب الله تعالى ، قد اتجه إلى التفصح فى العربية ، ليبعد كل البعد عن العجمة وعدواها التى أخذت تغزو اللسان العربى بسبب الاختلاط بالأعاجم فى المدائن والأمصار ، وقد خرج فى سبيل هذا إلى البادية ولزم هذيلا ، وهو يقول فى هذا المقام : « انى خرجت عن مكة فلازمت هذيلا بالبادية ، أتعلم كلامها ، وآخذ طبعها ، وكانت أفصح العرب ، أرحل برحيلهم ، وأنزل بنزولهم ، فلما رجعت إلى مكة جعلت أنشد الأشعار ، وأذكر الآداب والأخبار » ، ولقد بلغ من حفظه لأشعار الهذيليين وأخبارهم أن الأصمعى ، ومكانته من اللغة مكانته ، قال : « صححت أشعار هذيل على فتى من قريش يقال له محمد بن ادريس » .

ويظهر أن مقامه فى البادية أمداً طويلا ، هو عشر سنين ، كما ذكر ابن كثير فى إحدى الروايات ، جعله يتخير من عادات أهل البادية ما يراه حسناً ، فقد تعلم الرماية وأغرم بها وأجادها ، حتى كان يرمى من السهام عشراً تصيب كلها ، فقد جاء على لسانه قوله : « وكانت همتى فى شيئين : فى الرمى ، والعلم ، فصرت فى الرمى

---

(١) قد جاء فى ذلك عدة روايات على لسان الشافعى ، ونقل ذلك الفخر الرازى فى مناقب الشافعى ، ومعجم الأدباء عن الآبرى ، وغيرهما ، والمعنى فيها واحد . والظهور المراد بها الأوراق الديوانية التى كتب فى باطنها وترك ظهرها أبيض .

بحيث أصيب من عشرة عشرة »، ثم سكت عن العلم، فقال بعض الحاضرين: أنت والله في العلم أكثر منك في الرمي.

هذه تربية الشافعي الأولى، وهي أمثل تربية عربية في ذلك الأبان. حفظ للقرآن، وطلب للحديث، وتفصح بالفصحى، وتربية على الفروسية. وتعرف لأحوال الحواضر والبوادي.

١٣ — <u>طلبه العلم</u>: طلب الشافعي العلم بمكة على من كان فيها من الفقهاء والمحدثين فيها، فتفقه، وبلغ شأواً عظيماً، حتى لقد أذن له بالفتيا مسلم بن خالد الزنجي وقال له. « افت يا أبا عبد الله، فقد آن لك أن تفتي ».

وكان يصح أن يقف الشافعي عند هذا القدر، وقد بلغ منزلة الافتاء. ولكن همته في طلب العلم لا تقف به عند حد، لأن العلم ليس له حدود وأقطار؛ فقد وصل إليه خبر إمام المدينة مالك رضي الله عنه، وكان ذلك في وقت انتشر اسم مالك في الآفاق وتناقلته الركبان، وبلغ شأواً من العلم والحديث بعيداً، فسمت همة الشافعي إلى الهجرة إلى يثرب في طلب العلم. ولكنه لم يرد أن يذهب إلى المدينة خالي الوفاض من علم مالك رضي الله عنه، فقد استعار الموطأ من رجل بمكة، وقرأه، والروايات تقول إنه حفظه.

ولعل حفظه الموطأ، وقراءته، كانت مضاعفة لباعث الذهاب لإمام دار الهجرة، فقد استطاع أن يستأنس منه بفقه مالك رضي الله عنه مع ما رواه من أحاديث الرسول صلوات الله وسلامه عليه.

ذهب الشافعي إلى مالك يحمل معه كتاب توصية من والي مكة [1]، وبهذه

(١) جاء في معجم ياقوت عن الآبري، وجاء في مناقب الشافعي للرازي، كلام للشافعي عن رحلته إلى مالك ولقائه به ننقلها لك لأنها تكشف عن مكان رجال العلم في هذا الزمان، قال: «دخلت إلى والي مكة، وأخذت كتابه إلى والي المدينة، وإلى مالك بن أنس. فقدمت المدينة، فأبلغت الكتاب إلى الوالي فلما قرأه قال: يافتى إن مشيي من جوف المدينة إلى جوف مكة حافيا راجلا أهون على من المشي إلى باب مالك بن أنس، فلست أرى الذل، حتى أقف على بابه. فقلت أصلح الله الأمير، إن رأى الأمير يوجه إليه ليحضر

الهجرة أخذت حياة الشافعي تتجه إلى الفقه بجملتها ، ولما رآه مالك وكانت له فراسة قال له : « يا محمد اتق الله ، واجتنب المعاصي ، فانه سيكون لك شأن من الشأن ، إن الله تعالى قد ألقى على قلبك نوراً ، فلا تطفئه بالمعصية ، ثم قال له : إذا ماجاء الغد تجيء ويجيء من يقرأ لك » ، ويقول الشافعي : « فغدوت عليه وابتدأت أن أقرأ ظاهراً ، والكتاب في يدي ، فكلما تهيبت مالكا ، وأردت أن أقطع ، أعجبه حسن قراءتي وإعرابي ، فيقول : يافتى زد ، حتى قرأته عليه في أيام يسيرة » .

وبعد أن روى الشافعي عن مالك موطأه لزمه يتفقه عليه ، ويدارسه المسائل التي يفتي فيها الإمام الجليل إلى أن مات سنه ١٧٩ وقد بلغ الشافعي شرخ الشباب ؛ ويظهر أنه مع ملازمته لمالك كان يتحين الوقت بعد الآخر ، فيقوم برحلات في البلاد الأسلامية يستفيد فيها ما يستفيده المسافر الأريب من علم بأحوال الناس وأخبارهم ، وشئون اجتماعهم ، وكان يذهب إلى مكة يزور أمه ويستنصح بنصائحها وكان فيها نبل وأدب وحسن فهم ، فلم تكن ملازمته لمالك رضي الله عنه ممانعة من سفره واختباراته الشخصية .

١٤ — ولايته : ولما مات مالك رضي الله عنه ، وأحس الشافعي أنه نال من العلم أشطراً ، وكان إلى ذلك الوقت فقيراً ، اتجهت نفسه إلى عمل يكتسب منه

— فقال : هيهات ليت إني إذا ركبت أنا ومن معي وأصابنا من تراب العقيق نلنا بعض حاجتنا فواعدته العصر ، وركبنا جميعا ، فوالله لكان كما قال : لقد أصابنا من تراب العقيق فتقدم رجل فقرع الباب ، فخرجت إلينا جارية سوداء ، فقال لها الأمير قولي لمولاك إني بالباب. فدخلت فأبطأت ثم خرجت فقالت إن مولاي يقرئك السلام ، ويقول إن كانت مسألة فارفعها في رقعة يخرج إليك الجواب ، وإن كان للحديث فقد عرفت يوم المجلس فانصرف ، فقال لها : قولي له إن معي كتاب والي مكة اليه في حاجة مهمة ، فدخلت وخرجت وفي يدها كرسي ، فوضعته ثم إذا أنا بمالك قد خرج وعليه المهابة والوقار ، وهو شيخ طويل مسنون اللحية ، فجلس ، وهو متطلس ، فرفع اليه الوالي الكتاب ، فبلغ إلى هذا . « إن هذا رجل من أمره وحاله ، فتحدثه ، وتفعل وتصنع » ، فرمى بالكتاب من يده ، ثم قال سبحان الله ، أو صار علم رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤخذ بالوسائل . فرأيت الوالي قد تهيبه أن يكلمه ، فتقدمت اليه وقلت : أصلحك الله اني رجل مطلبي ومن حالي وقصتي .. فلما أن سمع كلامي نظر إلى ساعته . وكان لمالك فراسة فقال ما اسمك؟ قلت محمد ، فقال لي يا محمد اتق الله ، واجتنب المعاصي ، فانه سيكون لك شأن من الشأن » .

مايدفع حاجته ، ويسمع خصاصته ، وصادف فى ذلك الوقت أن قدم إلى الحجاز وإلى اليمن ، فكلمه بعض القرشيين فى أن يصحبه الشافعى ، فأخذه ذلك الوالى معه ، ويقول الشافعى فى ذلك : « ولم يكن عند أمى ماتعطينى ماأتحمل به ، فرهنت داراً ، فتحملت معه ، فلما قدمنا عملت له على عمل » .

وفى هذا العمل تبدو مواهب الشافعى ، واختباراته وذكاؤه وعلمه ونبل نسبه ، فيشيع ذكره عادلا مختاراً ، ويتحدث الناس باسمه فى بطاح مكة ، ويبلغ الفقهاء والمحدثين الذين تلقى عنهم أو التقى بهم ذكره ، فيختلفون ، ومنهم من يلومه على دخوله فى العمل ، وينصح له بتركه .

تولى عملا بنجران فأقام العدل ونشر لواءه ، وكان الناس فى نجران كما هم فى كل عصر ، وفى كل بلد ، يصانعون الولاة والقضاة ويتملقونهم ، ليجدوا عندهم سبيلا إلى نفوسهم ، ولكنهم وجدوا فى الشافعى عدلا لا سبيل الى الاستيلاء على نفسه بالمصانعة والملق ، ويقول هو فى ذلك : « وليت نجران وبها بنو الحارث بن عبد المدان ، وموالى ثقيف ، وكان الوالى إذا أتاهم صانعوه فأرادونى على نحو ذلك ، فلم يجدوا عندى » .

سد الشافعى إذن باب المصانعة والملق لكيلا يصل إلى نفسه أحد . وهو الباب الذى يلج منه صغار النفوس إلى كبراء النفوس ، ليحولوا نفوسهم عن مجرى العدل والحق ، فالشافعى إذ غلقه قد حصن نفسه من كل شر وظلم ، لأن كبار النفوس لا يؤتون إلا بالمصانعة وتملق المتملقين لهم ، ولذا صار كله للعدل ، ولكن العدل دائماً مركب صعب لايقوى عليه إلا أولو العزم من الرجال ، وهم يتعرضون لخشونة الزمان وأذاه ، وكذلك كان الشافعى .

١٥ — محنته : لقد نزل باليمن ، ومن أعمالها نجران ، وال غشوم ظلوم ، فكان معى يأخذ على يديه ، ويمنع مظالمه أن تصل إلى من تحت ولايته . وربما نال الشافعى ذلك الوالى بما يملكه العلماء من سيف يحسنون استعماله ، ويكثرون من إرهافه ، وهو النقد . فلعله كان مع الأخذ على يديه يناله بنقده ، ويسلقه بلسانه ،

فأخذ ذلك الوالى يكيد له ، بالدس والسعاية والوشاية ، وكل ميسر لما خلق له .

كان العباسيون يعدون خصومهم الأقوياء العلويين ، لأنهم يدلون بمثل نسبهم ، ولهم من رحم رسول الله ﷺ ما ليس لهم ، فاذا كانت دولة العباسيين قامت على النسب ، فأولئك يمتون بمثله ، وبرحم أقرب ، ولذا كانوا إذا رأوا دعوة علوية قضوا عليها ، وهى فى مهدها ، ويقتلون فى ذلك على الشبهة لا على الجزم واليقين ، إذ يرون أن قتل برىء يستقيم به الأمر لهم ، أولى من ترك متهم يجوز أن يفسد الأمن عليهم .

جاءهم الوالى الظالم من هذه الناحية الضعيفة فى نفوسهم ، واتهم الشافعى بأنه مع العلوية ، فأرسل إلى الرشيد : « إن تسعة من العلوية تحركوا » ، ثم قال فى كتابه : « إنى أخاف أن يخرجوا ، وإن هاهنا رجلا من ولد شافع المطلبى لا أمر لى معه ولا نهى ، وفى بعض الروايات أنه قال فى الشافعى . « يعمل بلسانه مالا يقدر عليه المقاتل بسيفه » ، فأرسل الرشيد أن يحضر أولئك النفر التسعة من العلوية ومعهم الشافعى [1] .

---

(١) نريد هنا أن نشير إلى أمرين : (أحدهما) أن الشافعى اشتهر بحبه لأولاد على رضى الله عنه ، كما سنبين ذلك فى موضعه من كلامنا ، حتى لقد روى عنه كما جاء فى الانتقاء لابن عبد البر وغيره أنه قال

إن كان رفضا حب آل محمد ‏ ‏ ‏ فليشهد الثقلان أنى رافضى

(ثانيهما) أن الرواة قد اتفقوا على أن الشافعى قد اتهم بالعلوية ، وأن الرشيد قد أنزل به المحنة بسبب ذلك وأحضره اليه ، ولكن اختلفوا أكان اتهامه بهذه التهمة وهو بمكة أم كان وهو باليمن ، ففى توالى التأسيس لابن حجر ، ومناقب الشافعى للرازى ، وما نقله معجم الأدباء عن الآبرى أن التهمة كانت وهو باليمن ، وأنه أخذ من اليمن إلى الرشيد ، ولكن فى الانتقاء لابن عبد البر أن التهمة كانت وهو بمكة ، فقد جاء فيه على لسان الشافعى « رفع إلى هرون الرشيد أن بمكة قوماً من قريش استدعوا رجلا علويا كان باليمن ، ثم قدم مكة مجاوراً ، فاجتمع اليه من قريش فتية جماعة يريدون أن يبايعوه ويقوموا فأمر الرشيد يحيى بن خالد بن برمك أن يكتب إلى عامله بمكة أن يبعث اليه من مكة ثلاثمائة رجل كلهم من قريش مغلولة أيديهم إلى أعناقهم ، فأشخصت فيمن أشخصوا » .. ثم يقول فى رواية أخرى « حمل الشافعى من الحجاز مع قوم من العلوية تسعة . وهو العاشر » .

هذه بلا ريب روايات متناقضة فى ظاهرها ، وقد يصح الجمع بينها بأن الشافعى اتهم وهو بمكة يزور أهله ، وأن المتهم هو والى اليمن سعاية له وبغيا عليه ، وأما الاختلاف فى العدد لعله لأن التهمة موجهة إلى العشرة والآخرون قد استمعوا اليهم

ويقول الرواة أنه قتل التسعة ، ونجا الشافعي بقوة حجته ، وشهادة محمد بن الحسن ، أما قوة حجته فكانت بقوله للرشيد ، وقد وجه إليه التهمة بين النطع والسيف : « يا أمير المؤمنين ، ماتقول في رجلين أحدهما يراني أخاه . والآخر يراني عبده ، أيهما أحب إلي؟ قال الذي يراك أخاه؟ ، قال فذاك أنت ياأمير المؤمنين إنكم ولد العباس ، وهم ولد علي ، ونحن بنو المطلب . فأنتم ولد العباس ترونا إخوتكم ، وهم يرونا عبيدهم » .

وأما شهادة محمد بن الحسن ، فذلك لأن الشافعي استأنس لما رآه في مجلس الرشيد عند الاتهام ، إذ أن العلم رحم بين أهله . فذكر بعد أن ساق ماساق أن له حظاً من العلم والفقه ، وأن القاضي محمد بن الحسن يعرف ذلك . فسأل الرشيد محمداً ، فقال : « له من العلم حظ كبير ، وليس الذي رفع عليه من شأنه . قال : فخذه إليك ، حتى أنظر في أمره » ، وبهذا نجا .

١٦ — كان قدوم الشافعي بغداد في هذه المحنة سنة ١٨٤ ، أي وهو في الرابعة والثلاثين من عمره ، ولعل هذه المحنة التي نزلت به ساقها الله اليه ليتجه إلى العلم لا إلى الولاية وتدبير شئون السلطان . فإنها قد رجعته إلى العلم يدرسه ويدارسه ويذكره ويذاكره ، ويخرج للناس الأثر الخالد من الفقه والتخريج . ذلك بأنه نزل عند محمد بن الحسن ، وكان من قبل يسمع باسمه وفقهه ، وأنه حامل فقه العراقيين وناشره ، بل لعله التقى به من قبل .

أخذ الشافعي يدرس فقه العراقيين ، فقرأ كتب الإمام محمد وتلقاها عليه . وبذلك اجتمع له فقه الحجاز وفقه العراق ، اجتمع له الفقه الذي يغلب عليه النقل ، والفقه الذي يغلب عليه العقل ، وتخرج بذلك على فحول الفقه في زمانه . ولقد قال في ذلك ابن حجر : « انتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل إليه ولازمه وأخذ عنه ، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة ، فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن حملا ، ليس فيه شيء إلا وقد سمعه عليه ، فاجتمع علم أهل الرأي ، وعلم أهل الحديث ، فتصرف في ذلك ، حتى أصل الأصول ، وقعد القواعد ، وأذعن له الموافق والمخالف ، واشتهر أمره ، وعلا ذكره ، وارتفع قدره ، حتى صار منه ماصار » .

أخذ الشافعي من علم محمد بن الحسن وكتبه ونقل عنه ، وقيد ما نقل ، حتى لقد قال : « حملت عن محمد بن الحسن وقر بعير ليس عليه إلا سماعي منه » ، وكان يجل محمد بن الحسن ويكبره ، ويرى فيه أستاذه ، ويثني عليه وعلى علمه وأناته ، حتى لقد قال فيه : « ما رأيت أحداً سئل عن مسألة فيها نظر ، إلا رأيت الكراهة في وجهه إلا محمد بن الحسن » ، وروى عنه الحديث ، ولم يقتصر على تلقي الرأي عنه ، ففي الأم : « أنبأنا محمد بن الحسن عن يعقوب بن ابراهيم عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الولاء لحمة كلحمة النسب لا يباع ولا يوهب» .

وكان محمد يعطيه من كرم المنزلة ما هو له أهل ، حتى إنه كان يفضل مجلسه على مجلس السلطان . يروى أن محمدا خرج راكبا إلى دار الأمرة فرأى الشافعي قد جاء ، فثنى رجله ونزل ، وقال لغلامه : اذهب فاعتذر ، فقال له الشافعي : لنا وقت غير هذا ، قال : لا ، وأخذ بيده ، فدخلا الدار .

كان الشافعي يلزم حلقة محمد بن الحسن ، ولكنه مع ذلك يعتبر نفسه من صحابة مالك ، ومن فقهاء مذهبه ، وحملة موطئه ، يحامي عليه ويذب عنه ، ويدافع عن فقه أهل المدينة ، ولذلك كان إذا قام محمد من مجلسه ناظر أصحابه ، ودافع عن فقه الحجازيين وطريقتهم ، ولعله كان لا يناظر محمداً نفسه إعظاما لمكان الأستاذ .

ولكن محمدا بلغه أنه يناظر أصحابه ، فطلب إليه أن يناظره ، فاستحيا وامتنع ، وأصر محمد ، فناظره مستكرها في مسألة كثر استنكار أهل العراق فيها لرأي أهل الحجاز ، وهي مسألة الشاهد واليمين[1] فناقش الشافعي محمدا فيها ، ويقول الرواة من الشافعية أن الفلج كان للشافعي .

---

(١) الخلاف في مسألة الشاهد واليمين خلاف مشهور بين الحنفية والشافعية والمالكية ، وأساسها أن الحنفية يرون أن البينة على من ادعى واليمين على من أنكر ، وعلى ذلك لا يمين على المدعى ، فإن كان معه بينة مقبولة قضى بها وإلا يحلف المدعى عليه ، فإن حلف قضى له قضاء ترك ، وإن نكل قضى للمدعى ، ولا يمين على المدعى في أية حال . وقال المالكية والشافعية إذا لم يكن مع المدعى إلا شاهد واحد قضى له إذا حلف ويكون حلفه في مقام الشاهد الثاني ، وذلك يجوز في الأموال فقط ، وأما غير الأموال فلا توجه فيها اليمين للمدعى اقتصارا على مورد النص . وقد ذكرت المناظرة في الأم — الجزء السابع .

أقام الشافعي فى بغداد تلميذا لابن الحسن ، ومناظرا له ولأصحابه على أنه فقيه مدنى من أصحاب مالك . ثم انتقل بعد ذلك إلى مكة ، ومعه من كتب العراقيين حمل بعير ، كما نقلنا عنه فيما أسلفنا من القول . ولم يذكر أكثر الرواة مدة إقامته فى بغداد فى هذه القدمة،ولا بد أنه أقام مدة معقولة تكفى للتخرج على أهل الرأى ومدارستهم ، ولعلها كانت نحو سنتين .

١٧ — عاد الشافعي إلى مكة ، وأخذ يلقى دروسه فى الحرم المكى ، والتقى به أكبر العلماء فى موسم الحج ، واستمعوا إليه ، وفى هذا الأبان التقى به أحمد بن حنبل . وقد أخذت شخصية الشافعي تظهر بفقه جديد ، لا هو فقه أهل المدينة وحدهم ، ولا فقه أهل العراق وحدهم ، بل هو مزيج منهما ، وخلاصة عقل ألمعى أنضجه علم الكتاب والسنة ، وعلم العربية وأخبار الناس والقياس والرأى . ولذلك كان من يتلقى من العلماء يرى فيه عالما هو نسيج وحده [٢] .

أقام الشافعي بمكة فى هذه القدمة نحوا من تسع سنوات ، كما يستنبط من أخبار الرواة . ولا بد أن الشافعي بعد أن رأى نوعين من الفقه مختلفين . وبعد أن ناظر وجادل ، ورأى تشعب الآراء ، واختلاف الأنظار ، وتباين المشارب ، وجد أنه لا بد من وضع مقاييس لمعرفة الحق من الباطل، أو على الأقل لمعرفة ما هو أقرب للحق،فإنه ليس من المعقول بعد أن شاهد وعاين ما بين نظر الحجازيين والعراقيين من اختلاف ، ولأصحاب النظرين مكان من احترامه وتقديره ، أن يحكم الشافعي

(٢) جاء فى معجم ياقوت عن الآبرى ما نصه : « قال إسحاق بن راهويه كنا عند سفيان بن عيينة نكتب أحاديث عمرو بن دينار ، فجاءنى أحمد بن حنبل فقال لى : قم يا أبا يعقوب حتى أريك رجلا لم تر عيناك مثله ، فقمت فأتى بى فناء زمزم،فإذا هناك رجل عليه ثياب بيض تعلو وجهه السمرة،حسن السمت حسن العقل،وأجلسنى إلى جانبه ، فقال له يا أبا عبد الله هذا إسحاق بن راهوية الحنظلى،فرحب وحيانى، فذاكرته وذاكرنى فانفجر لى منه علم أعجبنى حفظه ، فلما طال مجلسنا قلت يا أبا عبدالله قم بنا إلى الرجل، قال هذا هو الرجل» فقلت يا سبحان الله،أقمتنا من عند رجل يقول حدثنا الزهرى،فما توهمت إلا أن تأتينا برجل مثل الزهرى أو قريب منه فأتيت بنا إلى هذا الشاب،فقال لى يا أبا يعقوب اقتبس من الرجل فإنه ما رأت عيناى مثله »، وهذه القصة وأشباهها تدل على لقاء أحمد بن حنبل الشافعى بمكة،ولكن هل كان هذا أول لقاء ؟ لا تدل القصة على ذلك .

يبطلان أحد النظرين جملة من غير ميزان ضابط دقيق ، لهذا فكر فى استخراج قواعد الاستنباط ، ويصح لنا أن نفهم من مقامه الطويل فى مكة بعيداً عن ضجة العراق ، وتناحر الآراء فيه ، أنه فعل ذلك ليتوافر له الانصراف الكافى ، والتأمل المبصر لاستخراج هذه القواعد ، فتوافر على الكتاب يعرف طرق دلالاته ، وعلى الأحكام يعرف ناسخها ومنسوخها ، وخصائص كل منهما ، وعلى السنة يعرف مكانها من علم الشريعة ، ومعرفة صحيحها وسقيمها ، وطرق الاستدلال بها ، ومقامها من القرآن الكريم ، ثم كيف يستخرج الأحكام إذا لم يكن كتاب ولا سنة ، وما ضوابط الاجتهاد فى هذا المقام ، وما الحدود التى ترسم للمجتهد فلا يعدوها ليأمن من شطط الاجتهاد . لأجل هذا طال مقامه،وقد عهدناه صاحب سفر ، فهو لا بد فى هذه الأثناء قد انتهى إلى وضع أصول الاستنباط ، وخرج بها على الناس ، ولعله عند ما انتهى إلى قدر يصح إخراجه وعرضه للجمهرة من الفقهاء،سافر إلى بغداد عش الفقهاء جميعاً ، إذ تحول أمر المدينة بعد وفاة مالك رضى الله عنه ، وبعد أن صار ببغداد أهل الرأى وأهل الحديث معا .

١٨ — قدم الشافعى بغداد للمرة الثانية فى سنة ١٩٥ ، وقد قدم ، وله طريقة فى الفقه لم يسبق بها ، وجاء وهو لا ينظر إلى الفروع يفصل أحكامها ، وإلى المسائل الجزئية يفتى فيها فقط ؛ بل جاء وهو يحمل فى عيبته قواعد كلية ، أصل أصولها ، وضبط بها المسائل الجزئية ، فقد جاء إذن بالفقه علماً كليا ، لا فروعا جزئية ، وقواعد عامة،لا فتوى وأقضية خاصة . رأت فيه بغداد ذلك، فانثال عليه العلماء والمتفقهون ، وطلبه المحدثون وأهل الرأى جميعاً .

وفى هذه القدمة ذكروا أنه ألف لأول مرة كتاب الرسالة الذى وضع به الأساس لعلم أصول الفقه . وجاء فى مناقب الشافعى للرازى أنه : « روى أن عبد الرحمن بن مهدى التمس من الشافعى ، وهو شاب ، أن يضع له كتابا يذكر فيه شرائط الاستدلال بالقرآن والسنة والاجماع والقياس ، وبيان الناسخ والمنسوخ ، ومراتب العموم والخصوص ، فوضع الشافعى رضى الله عنه كتاب الرسالة وبعثها إليه ،

فلما قرأها عبد الرحمن بن مهدى قال : « ما أظن أن الله عز وجل خلق مثل هذا الرجل » ، ثم يقول الرازى : « واعلم أن الشافعى رضى الله عنه قد صنف كتاب الرسالة وهو ببغداد ، ولما رجع إلى مصر أعاد تصنيف كتاب الرسالة . وفى كل واحد منهما علم كثير » .

وعلى هذا السياق يكون الشافعى قد كتب الرسالة ، وهو فى بغداد . ومثل ذلك جاء فى تاريخ بغداد ، ولكن جاء فى صدر مانقلنا عن الرازى أنه ذكر أن الشافعى كان شابا عندما التمس ابن مهدى منه . وهو فى هذه القدمة كان كهلا ، إذ تجاوز الخامسة والأربعين ، إلا إذا اعتبرنا من فى هذه السن شابا ، وكذلك كان يعبر بعض الناس ، ويحتمل أنه ألف الرسالة طلب ابن مهدى وهو بمكة ، وأرسلها إليه وهو بالعراق فبشرت به .

أخذ الشافعى ينشر بالعراق تلك الطريقة الجديدة التى استنها ، ويجادل على أساسها ، ويعقد مسائل العلم على أصولها ، ويؤلف الكتب ، وينشر الرسائل ، ويتخرج عليه رجال الفقه ، ومكث فى هذه القدمة سنتين . ثم عاد بعد ذلك إليها سنة ١٩٨ وأقام أشهراً فيها ، ثم اعتزم السفر إلى مصر ، فرحل إليها . وقد وصل سنة ١٩٩ .

١٥ — ولماذا قصر الإقامة فى بغداد هذه القدمة الأخيرة ، ولم يقم بها طويلا . وهى عش العلماء ، وقد صار له بها تلاميذ ومريدون ، والعلم ينتشر بين ربوعها ، فيشع ، فى كل الآفاق ، ولم يكن لمصر فى ذلك الأوان مكانة علمية كمكانة بغداد أو تقاربها ؟ سؤال يضطرب فى النفوس ، ولعل الجواب عنه أنه فى سنة ١٩٨ كانت الخلافة لعبد الله المأمون ، وفى عهد المأمون ساد أمران لم تدل حياة الشافعى ومنهجه العلمى على أنه يستطيب الاقامة فى ظلهما :

أحدهما — أن الغلبة فى عهد المأمون صارت للعنصر الفارسى ، إذ أن المعركة التى قامت بين الأمين والمأمون كانت فى الواقع بين معسكر العرب الذى يمثله الأمين وقواده ، ومعسكر الفرس الذى كان قواده وجنده من الفرس ،

وانتهت المعركة بغلبة الفرس ، وصار لهم بذلك النفوذ والغلب ، وما كان لهذا القرشي أن يرضى بالمقام في ظل سلطان فارسي في نفوذه وصبغته .

ثانيهما — أن المأمون كان من الفلاسفة المتكلمين فأدنى إليه المعتزلة ، وجعل منهم كتابه وحجابه وجلساءه ، والمقربين إليه الأدنين ، والمحكمين في العلم وأهله ، والشافعي ينفر من المعتزلة ومناهج بحثهم ، ويفرض عقوبة على من يخوض مثل خوضهم ، ويتكلم في العقائد على طريقتهم ، فما كان لمثل الشافعي أن يرضى بالمقام معهم ، وتحت ظل الخليفة الذي مكن لهم ، حتى أداه الأمر بعد ذلك إلى أن أنزل بالفقهاء والمحدثين المحنة التي تسمى في التاريخ الإسلامي محنة « خلق القرآن » . ولقد يروى أن المأمون عرض على الشافعي أن يوليه القضاء ، فاعتذر ، وهذا يتفق مع منطق تفكيره ، ومع سلسلة حياته التي علمناها من قبل .

لم يطب للشافعي المقام ببغداد ، وكان لا بد من الرحيل منها ، ولم يجد مهاجراً وسعة إلا في مصر ، ذلك أن واليها قرشي هاشمي عباسي . قال ياقوت في معجمه : وكان سبب قدومه إلى مصر أن العباس بن عبد الله بن العباس بن موسى بن عبد الله ابن عباس دعاه . وكان العباس هذا خليفة لعبد الله المأمون على مصر .

ولقد قال الشافعي عند ما أراد السفر إلى مصر :

لقد أصبحت نفسي تتوق إلى مصر ومن دونها قطع المهامة والقفر
فوالله ما أدري الفوز والغنى أساق إليها أم أساق إلى القبر

تساءل الشافعي في هذا الشعر أيساق إلى الغنى والفوز في مصر أم يساق إلى القبر ، ولقد أجاب القدر عن سؤاله فساقه إليهما معاً ، فقد نال الغنى بما كان يأخذه من سهم ذوي القربى الذي قد ناله بسببه الشريف ، ونال الفوز بنشر علمه وآرائه ، وفقهه ، ثم ناله الموت ، فكان مسوقاً إلى قبره بمصر ، فقد مات في آخر ليلة من رجب سنة ٢٠٤ وقد بلغ من العمر أربعة وخمسين عاماً .

٢٠ — وقبل أن نختم الكلام في حياة الشافعي ، لا بد من الاشارة إلى أمر على له صلة بحياته وتاريخه . ذلك أن الشافعي بعد قدومه إلى بغداد سنة ١٩٥ ،

بل قبل ذلك فى دراسته بمكة — كان صاحب طريقة جديدة فى الفقه ، وصاحب آراء جديدة فيه تنفصل عن آراء مالك ، ولكنه لم يتجه إلى آراء مالك بنقد أو تزييف ، بل كان يلقى بآرائه ، خالفت أو وافقت رأى مالك من غير نقد له ؛ ولذلك كان يعد من أصحاب مالك ، وإن كان فى جملة آرائه يخالفه قليلا او كثيرا ، كما خالف بعض أصحاب مالك مالكا ، وكما خالف أصحاب أبى حنيفة شيخهم .
ولكن حدث ما اضطر الشافعى إلى أن يتجه لآراء شيخه بالنقد والتزييف ، ذلك أنه بلغه أن مالكا تقدس آثاره وثيابه فى بعض البلاد الاسلامية ، وأن من المسلمين ناسا يتحدث إليهم بحديث رسول الله ﷺ فيعارضون الحديث بقول مالك ، عندئذ تثور نفس الشافعى ؛ لأنه يرى أن الناس عدوا بمالك مرتبة المجتهد الذى يلتمس من أحاديث رسول الله ﷺ ، وأن الناس مقدمون على أمر خطير ، إذ يعارضون بأحاديث الرسول أقوال ناس يصيبون ويخطئون ، وما كان لأحد مع الحديث رأى ، لذلك يتقدم الشافعى الذى لقبه العلماء فى عصره بناصر الحديث لنصرة الحديث . ويجد الطريق معينا يسلكه ، وهو أن ينقد آراء مالك ، ويعلن الزيف منها ، ليعلم الناس أن مالكا بشر يخطىء ويصيب ، وأنه لا رأى له مع الحديث ، ويؤلف فى ذلك كتاباً سماه « خلاف مالك » . ولكنه يتردد فى إعلانه وفاء لمالك شيخه وأستاذه ، والذى كان يقول عنه طول حياته إنه الأستاذ ، يتردد بين إرشاد الناس لما رآه أخطاء لمالك ، وهو يخشى على السنة من تقديسه ، وبين الوفاء لمالك ، فيطوى الكتاب سنة ، وهو متردد ، ثم يستخير الله فينشره .

يروى فى هذا المقام الفخر الرازى . « أن الشافعى إنما وضع الكتاب على مالك ، لأنه بلغه أن بالأندلس قلنسوة لمالك يستقى بها ، وكان يقال لهم قال رسول الله ﷺ فيقولون قال مالك ، فقال الشافعى ، ان مالكا آدمى قد يخطىء ويغلط ، فصار ذلك داعيا الشافعى إلى وضع الكتاب على مالك ؛ وكان يقول كرهت أن أفعل ذلك . ولكنى استخرت الله تعالى فيه سنة . وقال الربيع سمعت الشافعى رضى الله عنه يقول : « قدمت مصر ولا أعرف أن مالكا يخالف من أحاديثه

إلا ستة عشر حديثا ، فنظرت فاذا هو يقول بالأصل ، ويدع الفرع ، ويقول بالفرع ، ويدع الأصل » .

ثم يبرر الفخر الرازي نقد الشافعي لأستاذه مالك بما كان من نقد أرسطو لأفلاطون فيقول : « وأقول إن ارسطاطاليس الحكيم تعلم الحكمة من أفلاطون ، ثم خالفه ، فقيل له ، كيف فعلت ذلك ؛ فقال أستاذى صديق ؛ والحق صديق ، فإذا تنازعا ، فالحق أولى بالصداقة ، فهذا المعنى بعينه هو الذى حمـــل الشافعى رضى الله عنه على إظهار مخالفة مالك » .

أظهر الشافعي خلاف مالك ، وما فعل ذلك إلا لله ، وكان عزيزا عليه أن ينقد مالكا ؛ لأنه أستاذه ، وما كان يعبر عنه إلا بالأستاذ ، وقد جر ذلك عليه متاعب ومصاعب ، فأن مالكا كان بمصر له المكان الأول بين المجتهدين ، فثار على الشافعي المالكيون ينقدونه ويجرحونه ، ويطعنون عليه ، حتى لقد ذهب جمرتهم إلى الوالى يطلبون إخراجه ، ويقول فى ذلك الرازى : « لما وضع الشافعي كتابه على مالك ذهب أصحاب مالك إلى السلطان ، والتمسوا منه إخراج الشافعي »

ولم ينقد الشافعي آراء مالك فقط ، بل نقد من قبل آراء العراقيين أبى حنيفة وأصحابه ، وغيرهم من فقهاء العراق ، وذكر خلافهم وزيف بعض آراء لهم ، وذكر خلاف الأوزاعى ، ونقد آراءه فى السير [1]، ولكل هؤلاء أنصار من رجال الفقه فى عهده ، يتعصبون لهم ، ويناضلون عنهم ، فبنقده انتقض على الشافعي الشق الكبير من الجدل والمناظرة ، فكان يجادل ويصاول ، ويضع بجدله ومناظراته ما ينبغى أن يكون عليه المجادل ، يستمسك بالحجة وحدها من غير أن يمس صاحب الرأى بسوء ، حتى لقد كان بخلافه صاحب فلسفة فقهية خاصة ، ولقد قال فيه أحمد بن حنبل : « الشافعي فيلسوف فى أربعة أشياء : فى اللغة ، واختلاف النـاس ، والمعانى ، والفقه » .

وكان يميل فى جداله دائماً إلى نصرة الحديث ، ورجال الحديث ، مع علمه بالجدل وأساليبه ، وقد بهت أهل الرأى فى أول التقائه بهم فى بغداد سنة ١٨٤ ، ويقول

(١) فى المجموعة الفقهية للشافعى التى طبعها المرحوم الحسينى بك هذه الكتب كلها .

الرازى فى ذلك : « الناس كانوا قبل زمان الشافعى فريقين أصحاب الحديث ، وأصحاب الرأى . أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله ﷺ إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل ، وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأى سؤالا أو إشكالا ، سقطوا فى أيديهم عاجزين متحيرين ، وأما أصحاب الرأى فكانوا أصحاب النظر والجدل ، إلا أنهم كانوا عاجزين عن الآثار والسنن وأما الشافعى رضى الله عنه ، فكان عارفاً بسنة رسول الله ﷺ محيطاً بقوانينها ، وكان عارفاً بآداب النظر والجدل قوياً فيه ، وكان فصيح الكلام ، قادراً على قهر الخصوم بالحجة الظاهرة ، وآخذا فى نصرة أحاديث رسول الله ﷺ وكل من أورد عليه سؤالا أو إشكالا أجاب عنه بأجوبة شافية كافية ، فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأى على أصحاب الحديث » .

ولما أصل الأصول ووضع القواعد ، وجد أن بعض الفقهاء من أهل الحجاز يخرج على هذه الأصول ، ولا يتقيد بها ، ومنهم شيخه ، فوجده يأخذ بالأصل ، ويترك الفرع ، ويأخذ الفرع ويترك الأصل ، فجادل أهل الحجاز أيضاً ، وبذلك قضى حياته كلها فى نضال لأجل فقه هذه الشريعة ، وفى سبيلها ، ولأجل الحق ، وفى سبيل الحق ، حتى لقد زعم بعض المؤرخين أنه مات فى سبيل ذلك[1] ، فكان بحق إمام الشريعة فى عصره .

(١) جاء فى معجم ياقوت « كان بمصر رجل من أصحاب مالك بن أنس يقال له فتيان فيه حدة وطيش وكان يناظر الشافعى كثيراً ، ويجتمع الناس عليهما ، فتناظرا يوماً فى مسألة بيع الحر ، وهو العبد المرهون إذا أعتقه الراهن ، ولا مال له غيره ، فأجاب الشافعى بجواز بيعه على أحد أقواله ، ومنع فتيان منه ، لأنه يمضى عتقه بكل وجه ، وهو أحد أقوال الشافعى ، فظهر عليه الشافعى فى الحجاج ، فضاق فتيان بذلك ذرعا ، وشتم الشافعى شتما قبيحاً ، فلم يرد عليه الشافعى حرفا ، ومضى فى كلامه فى المسألة ، فرفع ذلك رافع إلى السرى (الوالى) فدعا الشافعى ، وسأله عن ذلك ، وعزم عليه ، فأخبره بما جرى ، وشهد الشهود على فتيان بذلك ، فقال السرى : لو شهد آخر مثل الشافعى على فتيان لضربت عنقه ، وأمر بفتيان فضرب بالسياط ، وطيف به على جمل ، وبين يديه مناد ينادى هذا جزاء من سب آل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم إن قوما تعصبوا لفتيان من سفهاء الناس وقصدوا حلقة الشافعى حتى خلت من أصحابه وبقى وحده فهجموا عليه وضربوه فحمل إلى منزله ، فلم يزل فيه عليلا حتى مات » وقد تفيد هذه الرواية أن الموت هو بسبب الضرب ؛ وسواء أصحت قصة الضرب أم لم تصح فالمذكور فى أغلب الروايات أن العلة التى مات بها الشافعى هى البواسير ، أصابه بسببها نزف شديد فلقى ربه راضياً مرضياً رحمه الله تعالى

علم الشافعى ومصادره

٢٢ — أسلفنا لك القول فى حياة الشافعى، وأدوارها، وتنقلاته ورحلاته، وذكرنا لك من علمه قليلا يوضح مناهج هذه الحياة وأطوارها، ولكن مصدر علم الشافعى جدير بأن يفرد له بحث قائم بذاته، لا أن يذكر فى عرض حياته، وفى أثناء سرد الحوادث التى نزلت به، لأنه الأساس الذى قام عليه فقهه، وفقهه هو لب الموضوع الذى نعنى بدرسه.

لقد شغل الشافعى الناس بعلمه وعقله، شغلهم فى بغداد. وقد نازل أهل الرأى وشغلهم فى مكة، وقد ابتدأ يخرج عليهم بفقه جديد يتجه إلى الكليات بدل الجزئيات، والأصول بدل الفروع، وشغلهم فى بغداد، وقد أخذ يدرس خلافات الفقهاء، وخلافات بعض الصحابة على أصوله التى اهتدى إليها، فما ذلك العلم الذى كان شغل العلماء الشاغل، وما ينابيعه؟ لقد ذكر بعض ذلك عرضاً فى حياته، والآن نذكره فى باب قائم بذاته.

أجمع شيوخه وقرناؤه وتلاميذه الذين تلقوا عليه أنه كان علماً بين العلماء لا يجارى ولا يبارى، وسجلوا ذلك فى شهادات دونها التاريخ، فمالك شيخه يثنى عليه فى وقت لم يكن قد تكامل نموه، وبلغ شأوه.

وعبد الرحمن بن مهدى بعد أن يقرأ رسالته فى الأصول التى كتبها إليه بطلبه يقول: «هذا كلام شاب مفهم».

ومحمد بن عبد الله بن الحكم أحد تلاميذه بمصر يقول: «لولا الشافعى ما عرفت كيف أرد على أحد، وبه عرفت ما عرفت، وهو الذى علمنى القياس رحمه الله فقد كان صاحب سنة وأثر وفضل وخير، مع لسان فصيح طويل، وعقل صحيح رصين».

ولقد قال أحمد بن حنبل فيه: «يروى عن النبى ﷺ: أن الله عز وجل يبعث

لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة رجلا يقيم لها أمر دينها ، فكان عمر بن عبدالعزيز على رأس المائة ، وأرجو أن يكون الشافعي على رأس المائة الأخرى » .

وقال داود بن علي الظاهري : « للشافعي من الفضائل مالم يجتمع لغيره من شرف نسبه ، وصحة دينه ومعتقده ، وسخاوة نفسه ، ومعرفته بصحة الحديث وسقيمه وناسخه ومنسوخه ، وحفظ الكتاب والسنة ، وسيرة الخلفاء وحسن التصنيف » .

وهكذا تجد الشهادات تترى بمكانته من العلم في عصره ، وارجع اليها إن شئت المزيد في الكتب التي تصدت لترجمته وبيان مناقبه رضي الله عنه .

ولنترك تلك الشهادات جانباً ، وإن كانت لها مكانتها ، فقد يتهم قائلوها بالتعصب له ، وقد يكون من المتعصبين عليه من يقول نقيضها ، وإن كان باطلا . ولكنها شهادة لشهادة ، ولئن تجاوزنا ذلك لنجدن شهادة أقوم دليلا ، وأبين بيانا . وهي ما تركه من آثار ، من أقوال مأثورة ، أو فتاوى منثورة ، أو رسائل كتبها ، أو كتب أملاها ، أو حلاقات دونها أو مناظرات أقامها ، ففي كل ذلك الدليل على مقدار علمه ، ومقدار مواهبه ، واتساع أفقه ، وفصيح بيانه ، وقوة جنانه ، فكان أكبر من أديب ، وأكثر من فقيه .

٢٣ — أوتي رضي الله عنه علم العربية ، وأوتي علم الكتاب ، ففقه معانيه وطلب أسراره ومراميه ، وقد ألقى شيئا من ذلك في دروسه . قال بعض تلاميذه : كان الشافعي إذا أخذ في التفسير ، كأنه شاهد التنزيل . وأوتي علم الحديث فحفظ موطأ مالك ، وضبط قواعد السنة وفهم مراميها والاستشهاد بها [1] .

---

(١) لعلمه بالسنة كان يسأله شيوخه أحياناً عما يغمض مما يتصل علمه بالعربية وأخبار العرب جاء في معجم ياقوت « تحدث بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم : « أقروا الطير على مكناتها » وكان الشافعي إلى جنب ابن عيينة فالتفت إليه فقال : يا أبا عبد الله ما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم « أقروا الطير على مكناتها » ، فقال الشافعي : إن علم العرب كان في زجر الطير والخط والاعتياف ، كان أحدهم إذا غدا من منزله يريد أمراً نظر أول طير يراه . فإن سنح عن يساره فاجتاز عن يمينه قال هذا طير الأيامن ، فمضى في حاجته —

ومعرفة الناسخ والمنسوخ منها ، وأوتى فقه الرأى والقياس ووضع ضوابط القياس والموازين ، لمعرفة صحيحه وسقيمه ، وكان هو يدعو إلى طلب العلوم ، فقد كان يقول : « من تعلم القرآن عظمت قيمته ، ومن كتب الحديث قويت حجته ، ومن نظر فى الفقه نبل قدره ، ومن نظر فى اللغة رق طبعه ، ومن نظر فى الحساب جزل رأيه . ومن لم يصن نفسه لم ينفعه علمه » .

وكان مجلسه للعلم جامعاً للنظر فى عدد من العلوم ، قال الربيع بن سليمان : « كان الشافعى رحمه الله يجلس فى حلقته إذا صلى الصبح ، فيجيئه أهل القرآن فاذا طلعت الشمس قاموا ، وجاء أهل الحديث فيسألونه تفسيره ومعانيه ، فاذا ارتفعت الشمس قاموا ، فاستوت الحلقة للمذاكرة والنظر ، فاذا ارتفع الضحى تفرقوا ، وجاء أهل العربية والعروض والنحو والشعر ، فلا يزالون إلى قرب انتصاف النهار » .

٢٤ — من أين جاءت للشافعى كل هذه المعرفة ؟ ومن الذى أوصله إلى هذه المنزلة من العلم ، والتأثير فى جيله ، حتى صار القطب الذى يدورون حوله ، ويتجهون صوبه ، ويقصدون اليه ؟

إن العناصر التى يكون لها الأثر فى توجه الإنسان إلى المعرفة ، ثم تحد له مقاديرها ونوعها — هى فى نظرى أربعة عناصر .

(أولها) وهو العماد والدعامة لغيره من العناصر — مواهب الشخص واستعداداته ، ونزوعه .

(ثانيها) من يصادفهم من الموجهين والشيوخ الذين يسنون له طريقاً من سبل المعرفة ومناهجها ، ويخطون فى نفسه الخطوط التى تنطبع فيها ولا تمحى .

(ثالثها) حياته واختباراته وتجاربه ودراساته الشخصية .

— ورأى أنه يستنجحها ، وإن سنح عن يمينه ثم عن يساره قال هذا طير الأشائم ، ورجع وقال هذه حال مشئومة ، فيشبه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « وأقروا الطير على مكناتها » أى لاتهيجوها ، فان تهيجها ، وما تعملون به من الطيرة لايصنع شيئاً ، وإنما يصنع فيما توجهون فيه قضاء الله عز وجل

(رابعها) العصر الذى أظله ، والبيئة الفكرية التى كنفته ولابسته وغذته ، ولنتكلم فى كل عنصر من هذه العناصر ، فقد أثرت جميعها فى تكوين الشافعى ، وكان لكل منها مقادير متناسبة فى تكوينه وتوجيهه وتأثيره .

١ — مواهبه

٢٥ — لقد آتى الله الشافعى حظا من المواهب يجعله فى الذروة الأولى من قادة الفكر ، ورعماء الآراء .

(١) فقد كان الشافعى قوى المدارك ، كان قوياً فى كل قواه العقلية ؛ كان حاضر البديهة ، تنثال عليه المعانى انثيالا فى وقت الحاجة إليها ، لم يكن به حبسة فكرية ، ولم يكن ممن تغلق عليه الأمور ، بل كان يلقى على ما يدرس ضوءا من تفكيره ، فتتضح بين يديه الحقائق ، ويستقيم أمامه منطقها ، فيسلك به مسالكها وكان عميق الفكرة بعيد الغوص ، لا يكتفى من الأمور بدراسة ظاهرها ، بل يذهب بها إلى أعمق أغوارها ، كان بعيد المدى فى الفهم ، لا يقف عند حد حتى يصل إلى الحق كاملا فيما يراه . وكان يتجه فى دراسته للحوادث وأحكامها إلى وضع ضوابط عامة لها ، فكانت دراسته طلباً للكليات والنظريات العامة ، لا دراسة جزئية فقط ، ولا شك أن الدراسة الكلية تحتاج إلى عقل أقوى وفكر أنفذ ، وبصيرة ثاقبة ، ولا تحتاج الدراسات الجزئية إلى مثل هذا ، ولقد كان من نتيجة إتجاهه إلى الكليات من القضايا دون الجزئيات منها أن وضع علم أصول الفقه أو أساسه .

(٢) وكان الشافعى قوى البيان واضح التعبير بين الألقاء ، أوتى مع فصاحة لسانه ، وبلاغة بيانه ، وقوة جنانه ، صوتاً عميق التأثير يعبر بنبراته ، كما يوضح بعباراته . لقى مالكا ، فأراد مالك أن يقرئه الموطأ على بعض أصحابه فقال أقرأ عليك صفحاً ، فما أن قرأ الصفح ، حتى رغب مالك فى سماعه منه حتى آخره ، وذلك لما فى صوته من تأثير عميق ، ولما له من حسن أداء ، وفصاحة نطق

ولعمق تأثير صوته كان إذا قرأ القرآن أبكى سامعه .

روى فى تاريخ بغداد عن بعض معاصريه أنه قال: «كنا إذا أردنا أن نبكى قلنا بعضنا لبعض ، قوموا بنا إلى هذا الفتى المطلبى نقرأ القرآن، فاذا أتيناه استفتح القرآن، حتى تتساقط الناس بين يديه ويكثر عجيجهم بالبكاء، فاذا رأى ذلك أمسك عن القراءة».

ويروى أيضاً فى هذا الكتاب أن ابن أبى الجارود قال عن الشافعى: «ما رأيت أحداً إلا وكتبه أكثر من مشاهدته ، إلا الشافعى ، فان لسانه أكثر من كتابه» ، وإذا كانت كتب الشافعى على أحسن ما تكون عليه الكتب من جودة تعبير ، وحسن تصوير للفكرة ، فكيف تكون حال مشافهته ، وهى أعلى عبارة ، وأكمل إشارة ، وأقوى أداء ، وأفصح بيانا ، كما جاء على لسان بعض معاصريه فيما نقلنا، ولقد بلغ من إجادته البيان أن سماه ابن راهوية خطيب العلماء .

(٣) — وكان الشافعى نافذ البصيرة فى نفوس الناس ، قوى الفراسة كشيخه مالك فى معرفة أحوال الرجال ، وما تطيقه نفوسهم ، وتلك صفة لازمة للمناظر الأريب الذى يريد أن يجذب خصمه اليه ، كما هى لازمة للاستاذ الذى يلقى على تلاميذه القدر الذى يطيقونه من المعرفة ، فيوائم بين طاقتهم فى الفهم ، وطاقته فى التبيين ، والحقائق العلمية المناسبة ، وكان بصر الشافعى بهذا مع قوة بيانه سبباً فى أن التف حوله أكبر عدد من الصحاب والتلاميذ .

يروى أنه عندما دخل بغداد كان يلتف به ستة من الصحاب ، ولكن ما أن دخل فى المسجد الجامع ، حتى اتسعت حلقة درسه ، فما بقيت فى المسجد حلقة لغيره ، وكانت قبله يقارب عددها الخمسين حلقة ، كما جاء فى تاريخ بغداد .

وقد كان لخبرته بنفوس الناس لا يعطى سامعيه من العلم إلا بمقدار ما يألفون، ويجتهد فى ألا يعرفهم من نفسه إلا بما يطيقون ، جاء فى معجم ياقوت : «أنه كان يتناشد مع بعض معاصريه شعر هذيل ، فأتى عليه الشافعى حفظاً ، وقال لمن كان يتناشد معه : «لا تعلم بهذا أحداً من أهل الحديث ، فإنهم لا يحتملون ذلك» ، وهكذا نجد الشافعى لا يجىء الناس إلا بمقدار ما يطيقون ، ولا يحب أن يعلم

عنه أصحابه إلا ما يستسيغون ، وإن كان ما يخفيه عنهم هو علم مطلوب ، وأمر يعرفه الشرع ، ولا ينكره .

(٤) وكان الشافعى صافى النفس من أدران الدنيا وشوائبها ، ولذلك كان مخلصاً فى طلب الحق والمعرفة ، صادق النظر فى الاتجاه إلى الحقائق ، يطلب العلم لله ويتجه فى طلبه إلى الطريق المستقيم ، وفى الحكمة المشرقية أن الاتجاه الخالص فى طلب الحقائق يقذف فى القلب بنور من المعرفة . ويوجد فى النفس صفاء تجعل الحقائق تتضح والعقل يدرك ، والفكر يستقيم ، ثم تحل العبارات صادقة التعبير عن المعانى الصحيحة ، وبذلك يكون الرأى قويماً والتعبير سليما .

وإن إخلاص الشافعى فى طلب الحقائق لازمه فى كل أدوار طلبه للعلم ، فإذا اصطدم إخلاصه مع ما يألفه الناس من آراء ، أعلن آراءه فى جرأة وقوة ، رأى فى التاريخ وأخبار الصحابة مكانة على فمضى فى إعلان مكانته ، فيرمى بأنه رافضى فما تهمه الرمية[1] بمقدار ما يهمه إعلان الحق ، والمعرفة . فيعتمد فى أحكام البغاة على قتال على مع الخارجين عليه جميعاً ، ويذكر فضل أبى بكر رضى الله عنه ، فيرمى بأنه ناصبى ، أى ممن يناصبون آل البيت العداوة ، فلا يلتفت إلى هذه ، كما لم يلتفت إلى الأولى ، بل يقول فى هذا المقام :

إذا نحن فضلنا علياً فإننا ‌ ‌ روافض بالتفضيل عند ذوى الجهل
وفضل أبى بكر إذا ما ذكرته ‌ ‌ رميت بنصب عند ذكرى للفضل
فلا زلت ذا رفض ونصب كلاهما ‌ ‌ أدين به حتى أوسد فى الرمل

وإذا اصطدم إخلاصه للحقائق بإخلاصه لشيوخه آثر الحقائق ، فلم يمنعه إخلاصه لمالك أن يخالفه . ويعلن هذا الخلاف لما بلغه أن الناس فى الأندلس

(١) ويقول فى هذا شعراً حزيناً ، فيقول
يا راكباً قف بالمحصب من منى ‌ ‌ واهتف بقاعد خيفها والناهض
سحراً إذا فاض الحجيج إلى منى ‌ ‌ فيضاً كملتطم الفرات الفائض
إن كان رفضاً حب آل محمد ‌ ‌ فليشهد الثقلان أنى رافضى

يستسقون بقلسونه . ويعارضون أحاديث رسول الله ﷺ بأقواله ، ولم يمنعه إخلاصه لمحمد بن الحسن من أن يناظره ، وأن يشد عليه فى المناظرة ، وأن يغالب أصحاب محمد ، حتى ينتصف لأهل الحجاز منهم ، فيسمى ناصر الحديث ، وهكذا كان يسير فى كل أدوار طلبه للعلم مستنيراً بنور الإخلاص للحق لذات الحق ، ولذا كان يستقبل مناظريه بإخلاص المحق ، فيظفر بهم ما دام الحق مطلبه .

كان يعتقد أن أساس الشريعة الإسلامية كتاب الله وسنة رسوله ، وما كان ، يعتقد أنه أحاط بسنة رسول الله علماً ، فكان يحث أصحابه على طلب الحديث ، وإن رأوا صحيحاً يخالف ما يقرره ، فليرفضوا رأيه ويأخذوا بالحديث . جاء فى معجم ياقوت مسنداً إلى الربيع بن سليمان: «سمعت الشافعى ، وقد سأله رجل عن مسألة ، فقال يروى عن النبى ﷺ أنه قال كذا وكذا ، فقال له يا أبا عبد الله أتقول بهذا ، فارتعد الشافعى ، واصفر لونه ، وحال وتغير ، وقال أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى ، إذا رويت عن رسول الله ﷺ ، ولم أقل : « نعم على الرأس والعينين » ، ويقول الربيع أيضاً : «سمعت الشافعى يقول : ما من أحد إلا وتذهب عنه سنة لرسول الله ﷺ وتعزب ، فمهما قلت من قول ، أو أصلت من أصل ، فيه عن رسول الله ﷺ خلاف ما قلت ، فالقول ما قال رسول الله ﷺ وهو قولى ، وجعل يردد هذا الكلام » .

وهناك نوع من الإخلاص يختص الله به صفوة عباده الذين يكونون قدوة الناس ، وأسوتهم ، وهو الفناء فى الفكرة التى اختص بها المؤمن ، والإخلاص بهذا الشكل مرتقى صعب ، ومطلب عزيز ، فإن الذين يصاولون بالبيان ، ويناز لون بالحجة ، ويقارعون بالدليل ، يندر فيهم من لم يدخله زهو وينأله حب علو ، ولكن الشافعى كان من هذا القليل النادر ، ولذا ما كان يغضب فى جدال ، ولا يستطيل بحدة لسان فى نزال ، لأنه يبغى الحق من جدله ، ولا يريد به علواً ، ولقد بلغ من زهده فى جاه العلم ، وإخلاصه لطلب الحق وفنائه فيه أن كان يتمنى أن ينتفع الناس بعلمه من غير أن ينسب إليه ، فقد جاء فى تاريخ ابن كثير أنه كان

يقول : وددت أن الناس تعلموا هذا العلم ، ولا ينسب إليه شيء منه ، فأوجر عليه ولا يحمدوني » ، ولقد كسبه الاخلاص ذكاء قلب ، ونبل غرض ، وقوة نفس ، وتباعداً عن الدنايا ، وتسامياً عما لا يليق بالرجل الكامل . قال يحيى بن معين في وصفه : « لو كان الكذب له مباحاً لكانت مروءته تمنعه أن يكذب » ، وهذا أسمى ما يصل إليه المخلص الصدوق .

٢ — شيوخه

٢٦ — تلقى الشافعي الفقه والحديث على شيوخ قد تباعدت أماكنهم ، وتخالفت مناهجهم ، حتى لقد كان بعضهم معتزليا ممن كانوا يشتغلون بعلم الكلام الذي كان الشافعي ينهى عنه ، ولقد نال من كل خير ما عنده ، فأخذ منه ما يراه واجب الأخذ ، وترك منه ما يراه واجب الرد .

لقد أخذ عن شيوخ بمكة ، وشيوخ بالمدينة ، وشيوخ باليمن ، وشيوخ بالعراق ، ولقد جاء الفخر الرازي بأسماء بعض شيوخه فقال : اعلم أن مشايخه الذي روى عنهم كثيرون ، ونحن نذكر المشهورين منهم ، والذين كانوا من أهل الفقه والفتوى . إنهم تسعة عشر ، خمسة مكية ، وستة مدنية ، وأربعة يمانية ، وأربعة عراقية ، أما الذين من أهل مكة فهم سفيان بن عيينة ، ومسلم بن خالد الزنجي ، وسعيد بن سالم القداح ، وداود بن عبد الرحمن العطار ، وعبد الحميد ابن عبد العزيز بن أبي رواد ، وأما الذين من أهل المدينة فمالك بن أنس ، وإبراهيم ابن سعد الانصاري . وعبد العزيز بن محمد الداروردي . وإبراهيم بن أبي يحيى[1] الأسامي ، ومحمد بن سعيد بن أبي فديك ، وعبد الله بن نافع الصائغ ، صاحب ابن أبي

(١) يقول الفخر : « اتفقوا على أن إبراهيم بن أبي يحيى كان معتزليا وهذا لا يضر بالشافعي . لأن الشافعي كان يأخذ عنه الفقه والحديث لا أصول الدين . قال الشافعي كنت على عمل باليمن واجتهدت في الخير والبعد عن الشر ، ثم قدمت المدينة فلقيت ابن أبي يحيى وكنت أجالسه ، فقال تجالسونا وتسمعون منا فإذا ظهر لأحدكم شيء دخل فيه » .

ذؤيب . . أما الذين من أهل اليمن فمطرف بن مازن ، وهشام بن يوسف قاضى صنعاء ، وعمر بن أبى سلمة صاحب الأوزاعى ، ويحيى بن حسان صاحب الليث بن سعد ؛ وأما الذين من أهل العراق فوكيع بن الجراح ، وأبو أسامة حماد بن أسامة الكوفيان ، وإسماعيل بن علية ، وعبد الوهاب بن عبد المجيد البصريان » .

هذا وقد تلقى الشافعى عن محمد بن الحسن كتبه سماعا منه ، وروى عنه أحاديث ، وتفقه فقه أهل العراق عليه ، فهو بهذا من أساتذته ، وان أبى الفخر الرازى ذكر ذلك تعصبا ، ولكن العلم لا يخضع لتعصبه .

ومن هذا السياق الذى نقلناه وذكرناه يستفاد أن الشافعى قد تلقى العلم على عدة من الشيوخ أصحاب المذاهب والنزعات المختلفة ، وبذلك نقول إنه تلقى فقه أكثر المذاهب التى قامت فى عصره ، فتلقى فقه مالك عليه ، وكان هو الأستاذ والنجم اللامع فى شيوخه ، وتلقى فقه الأوزاعى عن صاحبه عمرو بن أبى سلمة ، وتلقى فقه الليث بن سعد فقيه مصر عن صاحبه يحيى بن حسان ، ثم تلقى فقه أبى حنيفة وأصحابه على محمد بن الحسن .

وهكذا اجتمع له فقه مكة والمدينة ، والشام ، ومصر ، والعراق ، ولم يجد حرجا فى أن يطلب الفقه عند من اشتهر بالاعتزال ، وعرف بأنه فى أصول الاعتقاد لا يسلك فى طلبها مسلك أهل الحديث والفقه ، وانساغ كل ذلك العلم الكثير فى نفس الشافعى ، فكان منه ذلك المزيج الفقهى المحكم الذى تلاقت فيه كل النزعات منسجمة متعادلة ، متآلفة النغم غير متنافرة ، وتولدت منه تلك المعانى الكلية التى صهرها الشافعى ، وقدمها للناس فى بيان رائع وقول محكم .

٢٧ — لا نستطيع أن نبين ما أخذه عن كل واحد ممن ذكرناهم ، ولكن يجب أن نشير إلى أنه قال بعض كتاب الفقه فى هذا المقام إنه ظهر مدرستان [1] للفقه استقامت كل واحدة على منهج واحد معين ، وأن الفقهاء كانوا ، إلا قليلا ، يسيرون على منهج إحدى المدرستين لا يخالفونه إلى نهج الأخرى ، إحدى المدرستين

(١) وقد أحدث المدرستان تلاقيان فى عصر الشافعى كما ذكر القائلون هذا القول .

مدرسة الحديث وكانت بالمدينة . والثانية مدرسة الرأى وكانت بالعراق [1] . يصح لنا أن نسايرهم ونضيف مدرسة ثالثة تعنى بتفسير القرآن ، وتعرف أسباب نزوله ورواية التفسير المأثور فيه وتفهم القرآن على ضوء ذلك ولغة العرب وبعض عاداتهم ، وتلك المدرسة هى مدرسة مكة التى اتخذها ابن عباس مقاما له .

---

(١) ذكر الأستاذ الكبير أحمد أمين فى كتابه ضحى الإسلام مدرسة أبى حنيفة . وبين أساتذتها من الصحابة ثم التابعين ومن بعدهم فى رسم بيانى سلسلته كما يأتى :

عبد الله بن مسعود — على بن أبى طالب

الأسود بن يزيد النخعى مات سنة ٦٤	مسروق بن الأجدع الهمدانى مات سنة ٦٣	علقمة بن قيس النخعى مات سنة ٦٢	شريح بن الحارث الكندى مات سنة ٨٨

عامر بن شرحبيل مات سنة ١٠٤	إبراهيم النخعى مات سنة ٩٥

حماد بن أبى سليمان مات سنة ١٢٠

أبو حنيفة مات سنة ١٥٠

وبين فى سلسلة مدرسة مالك فى ذلك الرسم

عمر — عثمان — عبد الله بن عمر — عائشة — ابن عباس — زيد بن ثابت

قراء المدينة السبعة

سالم ابن عبد الله ١٠٦	خارجة بن زيد بن ثابت ١٠٠	سليمان ابن يسار ١٠٠	سعيد بن المسيب ٩٣	القاسم بن محمد ابن أبى بكر ١٠٦	عروة ابن الزبير ٩٤	عبد الله بن عبد الله ابن عتبة ابن مسعود مات سنة ٩٤ أو ٩٩

يحيى بن سعيد ١٤٣	ربيعة الرأى ١٣٦	أبو الزناد ١٣١	نافع مولى عبد الله ابن عمر ١١٧	ابن شهاب الزهرى ١٢٤

مالك بن أنس

وعندى أن المدارس لا تتميز بالرأى والحديث ، بل تتميز بمنهاج من تلقوا عنهم ، وطريقة الرأى ، وكثرة فتاوى الصحابة وقلتها ، ومن المقرر أن الفقهاء السبعة الذين كانوا أساتذة الفقه الحجازى قد كان لهم رأى كثيرا ، ومهما يكن فقد أخذ الشافعى من كل ، فمدرسة الحجاز تخرج على شيخها مالك رضى الله عنه ، ومالك تلقاها عن طائفة من تابعى التابعين ، وأولئك تلقوا فقههم عن التابعين الذين اشتهروا بعلمهم بفتاوى الصحابة وبالآثار والرأى أيضا ، ثم أولئك تلقوا عن الصحابة الذين كانوا يسيرون على منهاج عمر وزيد وابن عمر بالمأثور ، ان عرض لهم أمر تعرفوا حكمه من الكتاب فان لم يجدوا ، فمن المأثور عن النبى ، والا افتوا بما فيه صلاح الناس ، أما مدرسة العراق ، فكان شيوخها أصحاب أبى حنيفة من بعده ، وأبو حنيفة تلقاها عن بعض تابعى التابعين الذين ، تلقوا عن تابعين تأثروا بفقه معاذ الذى نادى بالرأى بعد السنة وتلقوا عن عبد الله بن مسعود الذى كان يمثل طريقة عمر بن الخطاب أيضا .

وتلقى فقه القرآن وتفسيره فى مكة وتخرج على البقية الباقية ممن تأثروا طريق ابن عباس الذى أقام بها ، وكان يدارس القرآن فيها ، حتى لقد وجد مجلد فى التفسير ينسب إليه ، ولقد وصفه عبدالله بن مسعود بأنه ترجمان القرآن ، وقد سئل ابن عمر عن معنى آية ، فقال لسائله انطلق إلى ابن عباس فاسأله ، فانه أعلم من بقى بما أنزل الله على محمد ، وعن عطاء ما رأيت قط أكرم من مجلس ابن عباس ، وأكثر فقها وأعظم خشية ، إن أصحاب الفقه عنده ، وأصحاب القرآن عنده ، وأصحاب الشعر عنده يصدرهم كلهم عن واد واحد ، وعن الأعمش : خطب

ويذكر فى دراسة الشافعى أنه درس على المدرستين فنسلكه فى سلسلتهما معا ونحن نوافق أستاذنا الكبير فى جملة ما يدل عليه الرسم ، وإن كنا نشير إلى أمرين (أحدهما) ان عبد الله ابن مسعود لم يكن مخالفا لاتجاه عمر كما يذكر فى صلب كلامنا ، وشيخ أهل الرأى من الصحابة فى نظر كل الباحثين هو عمر رضى الله عنه كما يدل على مسلكه فى مسائل كثيرة فمدرسة الكوفة على هذا تنتهى إلى عمر عن طريق عبد الله بن مسعود .

(ثانيهما) — إن عبدالله بن عباس قد أقام فى مكة بعد أن اعتزل السياسة يدرس ويدارس ، فكان له بذلك مدرسة خاصة تعنى بتفسير القرآن ، وقد اتصل الشافعى بالمتأخرين بها من أهل مكة كما اتصل بتلاميذ الأوزاعى وتلاميذ الليث ، فكان بذلك متصلا بكل الدراسات الفقهية فى عصره .

ابن عباس وهو على الموسم ، فجعل يقرأ ويفسر ، فجعلت أقول لو سمعته فارس والروم لأسلمت.

نشأ الشافعى فى مكة ، حيث كان علماؤها أو بعضهم متأثرين طريقة عبد الله ابن عباس . وطريقة فهمه للدين ، فكانت مكة مكان حضانته وتربيته ، ثم كانت مكان درسه ، وهو يرسم حدود طريقته ، ومسالك خطته . ولعله كان فى ذلك الأبان يترسم طريق ابن عباس ، ويأخذ نفسه بسمتها ويربى نفسه على نحو مثاله ، فإن النابغة من النبغاء يكون له ، وهو يعمل فى تكوين نفسه مثال كامل من العلم ، والفكر والخلق يترسم طريقه ، ويتبع خطاه ، يكون بين أنفسهما مواءمة ، وبين استعدادهما تقارب ، ومزايا ابن عباس كانت فى ذلك الأبان تنشر وتذكر ، ويتحدث العلماء والمؤرخون ، ويخبرون عنها لمكان دولة الهاشميين ، وإن المماثلة كانت قائمة فى الجملة فالشافعى كان فصيح البيان ، كما كان ابن عباس من قبل ، وكان يعنى بعلم القرآن كما عنى ابن عباس وأجاد ، وكان يعنى بالشعر كما يعنى بالفقه كما فعل ابن عباس ، ثم كان يحضر دروسه طالبو القرآن ، وطالبو الحديث ، وطالبو الفقه ، ورواة الشعر والعربية ، كما كان الشأن مع ابن عباس ، فهل لنا أن نعتقد أن الشافعى جعل من ابن عباس مثله الكامل ، وترسم خطاه ، وسار فى مثل سبيله ، وسواء أصح ذلك الفرض أو لم يصح ، فمن المؤكد أن الشافعى بدراسته فى مكة وإقامته بها قد استفاد علماً لم يكن بالعراق ، ولا بالمدينة ، وهو الأخذ بطريقة ابن عباس فى العناية بدراسة القرآن ، والعناية بمجمله ومفصله ، ومطلقه ومقيده ، وخاصه وعامه ، حتى خرج لفقهاء عصره بجديد فى هذا الباب لم يتدارسوه . وإن كانت مواده بين أيديهم معدة مهيأة .

٣ — دراساته الخاصة وتجاربه

٢٨ — لا يستفيد العالم علمه من مواهبه وشيوخه فقط ، بل إن دراسته الخاصة ومعاناته لأبواب العلم ، ورحلاته واختباراته لها شأن عظيم فى ثقافته ، ولها الأثر الأكبر فى إنتاجه ، وما يختص به من ثمرات عقلية ، وقد كان الشافعى

مع اتصاله بشيوخه فى مكة والمدينة، كثير النجعة، محباً للرحلة، رحل إلى هذيل صغيراً، فتفصح بلغتها، ثم كان معها يرحل برحيلها، وينزل بنزولها مدة تقارب عشر سنين أو تزيد، فأفاد خبرة ببلاد العرب وعاداتهم وطبائعهم، وهم الذين نزل القرآن فيهم، ومن عاداتهم ما يفسر بعض ما فى القرآن الكريم.

وبعد ذلك رحل فى طلب الحديث والفقه، رحل إلى مالك ولازمه، ثم رحل مع اتصاله بمالك إلى أطراف الجزيرة العربية دارساً متفهماً، وبعد موت مالك رحل إلى اليمن عاملا فى بعض أعمال ولايتها، وكان بنجران، وعلم صلة الحاكم بالمحكوم، وخبر عن كثب علاقات الناس، ثم رحل إلى العراق، ومصر، ولا شك أنه فى كل هذه الرحلات علم ما عليه معاملات الناس فيما بينهم، وما تسير عليه عاداتهم، وعرفهم، وأثر كل ذلك فى توجيه رأيه فى العدل، وفهمه، وأثره فى الناس، فوضع لذلك المقاييس، وجد واستنبط، ولقد كان يرى فى السفر فوائد جليلة[1] ولذا كان يقول:

سأضرب فى طول البلاد وعرضها ... أنال مرادى أو أموت غريبا
فإن تلفت نفسى فلله درها ... وإن سلمت كان الرجوع قريبا

ولا شك أن الأسفار فوق ما تعطيه للفقيه من مادة وخبرة هى بطبيعتها تفتق الذهن، وتنمى المدارك، وترهف الحس، وتعطى الفكر مادة من الصور توسع تصوره، وتفتح له مسالك من الفروض العقلية، والمسائل الواقعية، وهى لهذا لازمة للمفكر الذى يريد أن يضع قضايا كلية للحوادث الجزئية، ولذلك كان أكثر الفلاسفة الذين أضافوا إلى آثار العقل الإنسانى آثاراً يضربون فى الأرض ويسعون فى مناكبها.

٢٩ — ولقد كانت رحلات الشافعى علمية، فهو يتصل بالشيوخ، ويدارس

(١) ويروى له فى فوائد السفر شعر جرى جاء فيه

سافر تجد عوضاً عمن تفارقه ... وانصب فإن لذيذ العيش فى النصب
إنى رأيت وقوف الماء يفسده ... إن ساح طاب وإن لم يجر لم يطب
والأسد لولا فراق الغاب ما افترست ... والسهم لولا فراق القوس لم تصب
والتبر كالترب ملقى فى أماكنه ... والعود فى أرضه نوع من الحطب

العلماء ، يأخذ عنهم ، ويعطيهم ، فدرس فى سفره وحضره المذاهب المختلفة . بعضها سماعا ممن تلقوها ، وبعضها من الكتب كتبت فيها ، درس مذهب الأوزاعى ، وقد سجل فيما أثر عنه من كتب أثر هذه الدراسة ، وفى المجموعة الفقهية المطبوعة فى مصر كتاب سير الأوزاعى ، فيه يناقش الشافعى آراء الأوزاعى فى السير ، يخالفه فى بعضها ، ويوافقه فى الآخر ، ودرس مذهب الليث بن سعد ، حتى لقد روى أنه فضله على الإمام مالك فى الفقه ، وقال : « الليث أفقه من مالك ، إلا أن أصحابه لم يقوموا به » ، وهذه كلمة لا تصدر عن الشافعى إلا إذا كان قد درس آراءه ، وعرف مقدار ما فى هذه الآراء من قوة ، وما تدل عليه من مدى صاحبها فى الفقه . فالشافعى بلا ريب درس فقه الليث دراسة عميقة . انتهت به إلى هذا الحكم الذى لام فيه أصحابه ؛ لأنهم ضيعوا فقهه ، ولم يقوموا بنشره والاستمساك به .

ثم درس دراسة عميقة فقه أهل العراق ، درس كتب محمد بن الحسن سماعا على محمد نفسه ، ودرس كتب الخلاف بين العراقيين أنفسهم . والمجموعة الفقهية التى بين أيدينا قد سجل فيها بعض هذه الدراسة . وإنك لتجد فيها كتاب اختلاف أبى حنيفة وابن أبى ليلى الذى كتبه أبو يوسف ، يناقش آراء ابى حنيفة . وابن أبى ليلى ، وأبى يوسف فى اختياره ، ثم يختار هو من بين هذه الآراء مايراه أقرب إلى الحق .

وفى الجملة نراه درس المذاهب المعروفة فى عصره دراسة ناقد فاحص ، ومسترشد متفهم ، لا دراسة عائب ، ولا دراسة مقلد ، يتبع الأسماء ، والرجال .

وان رحلاته العلمية جعلته لا يقتصر فى دراسته على فقهاء الجماعة الذين دخلوا فى طاعة الخلفاء ، بل كان يدرس آراء الشيعة وغيرهم ، ووجدنا أثر ذلك فى ثنائه على بعض علمائهم . فقد روى عنه أنه قال كما جاء فى تاريخ ابن كثير : « من أراد الفقه فهو عيال على أبى حنيفة ، ومن أراد السير فهو عيال على محمد بن اسحق ، ومن أراد الحديث فهو عيال على مالك . ومن أراد التفسير فهو عيال على مقاتل بن سليمان » .

ومقاتل بن سليمان هذا الذى جعله الشافعى إمام التفسير هو شيعى زيدى . فقد

جاء فى الفهرس لابن النديم : « مقاتل بن سليمان من الزيدية ، والمحدثين ، والقراء وله من الكتب كتاب التفسير الكبير ، وكتاب الناسخ والمنسوخ ، وكتاب القراءات ، وكتاب متشابه للقرآن ، وكتاب الجوابات للقرآن » .

هو إذن شيعى ، ودرس الشافعى كتبه ، وانتهى من دراستها إلى الحث على قراءتها ، واعتبره إماماً فى هذه المادة ، يؤم ، ويقصد إليه ، وهذا يدل بلا ريب على أنه كان يدرس كل مايتصل بفقهه ، وما يؤثر فيه من أبواب الاجتهاد من غير تقيد نحلة من يقرأ له ، لايهمه إلا أن ينال العلم من غير نظر إلى صاحبه [1] .

٣٠ — درس الشافعى كل ما يمكن أن يفيد الفقيه الأسلامى ، الذى يريد أن يستنبط مذهباً فقهياً ينبع من الكتاب والسنة والحمل عليهما ، ، فدرس اللغة ، والقرآن ، والحديث ، وراء من سبقوه ، وخلافهم ووفاقهم ، غير مقيد بنحلة ، أو مذهب ، أو طائفة ، ورحل فى سبيل ذلك رحلات علمية استفاد منها علماً كثيراً ، وتجارب كبيرة ، واختباراً لطبائع الناس وأحوالهم وشئون اجتماعهم ، ولكن هل تعلم فيما تعلم اليونانية ؟ ليس عندنا فى هذا علم مبنى على رواية صحيحة صادقة ، فليس عندنا ماينفى أو يثبت ، وإن كنا نميل إلى النفى ، لأنه قد ذكر أكثر شيوخه ومن التقى بهم ، فلو كان هنـــاك من علمه اليونانية لذكره ، وقد رفعه المتعصبون له إلى أعلى الدرجات العلمية ، فلو كان ثمة مايدل على تعلمه اليونانية ، لأعلنوه ، ولشادوا بذكر الشافعى فيه ، ولكنا لم نجد رواية صادقة قد تعلقوا بها .

ولقد رأينا بعض من درسوا الشافعى ينسب إليه تعلم اليونانية . ويتعلق فى ذلك بكلمة جاءت للفخر الرازى ، ذلك أن الرازى يروى أن الشافعى عند ماسيق إلى الرشيد متهماً قد سأله الرشيد عن علمه ، فكان مما جاء فى هذه المحاورة : « قال الرشيد ، فكيف علمك بالطب ؟ قال الشافعى : أعرف ماقالت الروم ، مثل

---

(١) لانريد أن نأخذ من هذا دليلا على ميله إلى الشيعة الزيدية ، فإن ذلك لايعد دليلا ، لأن الشافعى كان يطلب العلم أنى وجده ، لا يهمه الوعاء الذى حمله اليه ، إنما يهمه مافى الوعاء ، ولقد اتهم الشافعى بالتشيع فى عهد الرشيد ، وقيل تابع سراً بعض العلويين

ارسططاليس ، وبقراط ، وجالينوس ، وفرفوريوس ، وابو قليس بلغاتها ، وما نقله أطباء العرب ، وقننته فلاسفة الهند ، ونمقته علماء الفرس»[١] .

وهذه العبارة بصريحها تفيد أنه كان يعلم لغة الروم ، وهم اليونان على حد تعبير كثير من كتاب بعض مؤرخى الشرق ، ولكن هذه القصة التى ساقها الرازى فى المناقشة التى جرت ، وتفصيلها على هذا النحو موضع نظر كبير ، وذلك لأن هذه القصة ، فيها أنه كان فى مجلس الرشيد أبو يوسف ومحمد ، ومجىء الشافعى لبغداد متهماً كان سنة ١٨٤ أى بعد موت أبى يوسف بيقين ؛ لأنه مات سنة ١٨٣ ، ولأنه نسب فى هذه الرواية إلى محمد وأبى يوسف أنهما حرضا على الشافعى ، وذلك لا يتفق مع أخلاق أهل العلم ، وما عرف عن هذين الأمامين الجليلين ، ولا يتفق مع ما اشتهر واستفاض ، وأصبح فى حكم المقطوع به تاريخاً من أن الأمام الشافعى عند ما جاء بغداد فى هذه الرحلة اتصل بالأمام محمد ، ودرس كتبه على طريق السماع منه ، ولأن هذه القصة تشتمل على مناقشات فقهية أجاب الشافعى فيها إجابات لا تتفق مع المذهب الشافعى . وقد حاول الرازى الدفاع فى بعضها ، ولذلك رفض ابن كثير وابن حجر هذه القصة ، وقال ابن حجر فيها: « وأما الرحلة المنسوبة إلى الشافعى المروية من طريق عبد الله بن محمد البلوى فقد أخرجها الآبرى والبيهقى وغيرهما مطولة ومختصرة ، وساقها الفخر الرازى فى مناقب الشافعى بغير اسناد معتمداً عليهما ، وهى مكذوبة ، وغالب ما فيها

(١) وقد رد ابن القيم تلك الرواية ، فقد جاء فى كتاب مفتاح السعادة عند ذكر رواية علمه بالطب اليونانى بلغته ما نصه « إنها كذب مفترى على الشافعى ، والبلاء فيها عبد محمد بن عبد الله البلوى هذا ، فإنه كذاب وضاع ، وهو الذى وضع رحلة الشافعى ، وذكر فيها مناظرته لأبى يوسف بحضرة الرشيد . ولم ير الشافعى أبا يوسف ، ولا اجتمع به قط ، وإنما دخل بغداد بعد موته ، ثم إن فى سياق الحكاية ما يدرك من له عقل أنها كذب مفترى ، فإن الشافعى لم يعرف لغة هؤلاء اليونان البتة . حتى يقول إنى أعرف ما قالوه بلغاتهم . وأيضاً فإن فى هذه الحكاية أن محمد بن الحسن ، وشى بالشافعى إلى الرشيد ، وأراد قتله وتعظيم محمد للشافعى ومحبته له ، وتعظيم الشافعى له ، وثناؤه عليه هو المعروف ، وهو يدفع هذا الكذب ، راجع مفتاح السعادة ص ٥٦٥ .

موصوع ، وبعضها ملفق من روايات ملفقة وأوضح مافيها من الكذب قوله فيها إن أبا يوسف ومحمد بن الحسن حرضا الرشيد على قتل الشافعى ، وهذا باطل من وجهين : « أحدهما » أن أبا يوسف لما دخل الشافعى بغداد كان قد مات ، ولم يجتمع به الشافعى ، « والثانى » أنهما كانا أتقى من أن يسعيا فى قتل رجل مسلم، لاسيما وقد اشتهر بالعلم ، وليس له إليهما ذنب إلا الحسد على ما أتاه الله من العلم ، هذا مالا يظن بهما ، وإن منصبهما ، وجلالهما ، وما اشتهر من دينهما ليصد عن ذلك ».

وإذا كانت القصة قد رفضت من المحققين من الرواة ، لاشتمالها على مايدل على بطلانها ، ولأن راويها ليس من الصادقين فى رواياتهم ، فليس من التحقيق العلمى التمسك بشىء مما جاء فيها ، إلا إذا ثبت بدليل غيرها ، أى برواية أخرى أصدق أنباء وأبق خبراً ، ولم نجد خبر تعلمه اليونانية فى غير هذه الرواية ، فليس لنا حينئذ أن نقبله ، ولسنا فى هذا إلا متبعين مايوجبه أسلوب البحث العلمى ، فإن مسائل التاريخ لايصح أخذها إلا بما يرجح صدقه ، وليس فى رواية ، أو فى روايته مايدل على كذبه .

وليس لنا غرض خاص فى نفى تعلم الشافعى لليونانية ، فإن الشافعى إمام قد وضحت مناهج بحثه ، وتبينت مصادر علمه ، ووسائل استنباطه فى المسائل التى استنبط أحكامها ، والقضايا الكلية التى ضبط موازينها ، فلا يزيدنا علماً بمدهه كونه كان يعلم اليونانية ، ولا يغض من استنباطه كونه كان يعلمها .

٤ — عصر الشافعي

٣١ — ولد الشافعي في العصر العباسي ، وعاش فيه ، وكانت الفترة التي استغرقت حياة الشافعي من ذلك العصر ، هي فترة استقرار الأمر لهذه الدولة ، وتمكين سلطانها ، وازدهار الحياة الإسلامية فيها ، وقد امتاز ذلك العصر بميزات كان لها الأثر الأكبر في احياء العلوم ، ونهضة الفكر الإسلامي ، واقتباس العلماء من فلسفة اليونان ، وآداب الفرس ، وعلم الهند ، ولنذكر كلمة موجزة فيما امتاز به ذلك العصر من مظاهر فكرية واجتماعية[1] .

٣٢ — ان المدن الإسلامية كانت تموج بعناصر مختلفة من فرس وروم وهنود ونبط ، وكانت بغداد موطن الحكم ، وحاضرة العالم الإسلامي تموج بأمشاج مختلفة ، من أجناس متباينة الأرومة ، مختلفة الجرثومة ، وكانت الوفود تجيء إليها من كل بقاع العالم الإسلامي ، وكل يحمل حضارة جنسه في أطواء نفسه .ومكامن حسه ، وإن المجتمع الذي يكون على هذه الشاكلة تكثر فيه الأحداث الاجتماعية إذ تبدو فيه مظاهر مختلفة من تفاعل تلك الخواص الجنسية ، ولكل حادثة حكمها من الشرع ، فإن الشريعة الإسلامية شريعة عامة ، تحكم بالاباحة أو المنع في كل الأحداث ، دقيقها وجليلها ، ومن شأن دراسة هذه الأحداث أن توسع عقل الفقيه وتفتق ذهنه إلى استخراج المسائل ، وتوسع فيه ناحية الفرض والتصور ، ووضع ضوابط عامة لجنس الفروع المتباينة .

٣٣ — ولقد نشطت في ذلك العصر حركة الترجمة وتولاها الخلفاء العباسيون بالتنمية والتشجيع ، وزخرت اللغة العربية بأرسال من الأفكار اليونانية ، جاءتها من عدة طرائق ، جاءتها من طريق الفرس الذين كانوا متأثرين باليونان وجاءتها من طريق السريان الذين كانوا أعظم ناقلي فلسفة اليونان في ذلك الابان

(١) قد كتبنا في كتابنا (تاريخ الجدل) فصلا في بيان الظواهر الاجتماعية والعسكرية التي اختص بها العصر العباسي الأول ، فرجع إليه في الصفحات من ٢٤١ إلى ٢٤٩ .

وجاءتها من اليونانية نفسها ، فان بعض الموالى كان يجيد اليونانية والعربية ، فنقل إليها طرائف من أفكارها ، فجاءت الفلسفة اليونانية أحياناً خالصة ، وأحياناً لابسة ثوباً فارسيا ، وأحيانا مرتدية بمسوح يهودية ومسيحية عن طريق السريان .

ولقد كان لذلك أثره فى الفكر الإسلامى ، وكان تأثيره مختلف الأنواع على حسب قوة العقل والدين ، عند من مال من هذه الفلسفة ، فمن الناس من كانت لهم عقول قوية مستقيمة ، ولهم إيمان صادق ، فكانوا بقوة عقولهم ، وقوة إيمانهم يسيطرون على ما يرد إليهم من أفكار ، فتهضمها نفوسهم ، ويستفيدون منها نماء فى تفكيرهم ومداركهم ، ورياضة لعقولهم ، ومنهم من لا تقوى نفوسهم على احتمالها فتضطرب عقولهم عند ورودها ، بين قديمها وحديدها ، فتكون فى فوضى فكرية لا استقرار فيها ، ولذا رأينا قوماً بعضهم شعراء ، وبعضهم كتاب ، وبعضهم ينتسبون للعلم ، قد غزتهم تلك الأفكار ، فلم تقو على هضمها عقولهم ، وهجروا أفكارهم القديمة الصالحة فاضطربوا ، وصاروا حائرين .

ولقد وجد بجوار هؤلاء زنادقة كانوا يعلنون آراء مفسدة للجماعة الإسلامية ويتناحون بأمور هادمة للأسلام ، ويدبرون الأمر كيداً لأهله ، وتهويناً لشأنه ومنهم من كانوا يريدون نقض الحكم الاسلامى ، وإحياء الحكم الفارسى القديم كما حدث من المقنع الخرسانى الذى خرج على الدولة العباسية فى عهد المهدى .

٣٤ — جرد خلفاء بنى العباس السيف للخارجين المتقضين من هؤلاء الزنادقة ، وجردوا السوط للمفسدين فى الجماعة الإسلامية الذين يريدون أن تتشيع فى المسلمين الاباحية ، والخروج عن أوامر الشرع ، وحظيرة الدين ، وجردوا للذين يبثون بين المسلمين العقائد الفاسدة بحجج مموهة — العلماء للرد عليهم ، فتصدى من أولئك العلماء من سموا فى تاريخ الفكر الاسلامى بالمعتزلة[1] ، مارلهم أولئك العلماء بالحجج الدامغة ، والأدلة القوية ، فقربهم منهم الخلفاء ،

(١) سنذكر كلمة عن المعتزلة فى هذا البحث لصلتهم بعصر الشافعى .

وأدنوا مجالسهم ، وفتحوا لهم باب قصورهم فى عهد المنصور ، وعهد المهدى ، ثم فى عهد المأمون ، والمعتصم ، والواثق ، وكان منهم فى عهد هؤلاء الخلفاء الثلاثة الوزراء والحجاب والكتاب ، بل كان المأمون يعد نفسه منهم .

وقد كان تجرد هؤلاء العلماء للرد على الزنادقة والمجوس وغيرهم ممن التحموا معهم فى جدال ذوداً عن الإسلام ، وذباً عن حياضه — سبباً فى أن أخذوا يسلكون فى الاستدلال للعقائد والمحاماة عليها طرائق جديده لم تكن مألوفة فى الاستدلال عند السلف الصالح من الصحابة والتابعين ، ثم هم فى هذا السبيل قد قبسوا من الفلسفة ما يرهفون به سلاحهم ، ويقوون به احتجاجهم ، ثم هم كانوا مأخوذين بطريق خصومهم فى الهجوم والدفاع ، فسرت إليهم مسائل مما يخوض فيه أولئك الخصوم ، ثم تورطوا بعد ذلك فى إثارة مسائل فلسفية لم تكن مما يفكر فيها العلماء المسلمون ، من الصحابة والتابعين ، تكلموا فى إدارة الإنسان وأفعاله ، وسلطان الله عليهما ، وتكلموا فى صفات الله سبحانه وتعالى ، اهى شىء غير الذات أم هى والذات شىء واحد؟ تكلموا فى كل ذلك فأعرض الفقهاء مستنكرين عملهم ، وذلك فوق ما قد خالفوا به طريقة السلف الصالح فى الاستدلال للعقائد ، وطريقة المحدثين والفقهاء .

وكان طبعياً ألا يلتقى هذان الفريقان اللذان يخدمان الدين الإسلامى ، لاختلاف عقليتهما ومنطق تفكيرهما ، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من الكتاب والسنة ، وعملهم العقلى فهم نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية ، واستنباط الأحكام من عبارتهما أو إشارتهما ، أو الاجتهاد بالرأى إن لم يكن نص ، هذا أقصى ما يسيرون فيه . أما المعتزلة فيرون إثبات العقائد بالأقيسة العقلية ، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية .

ولقد كان مجرى الأمور يوجب أن يكون كل فيما خصص فيه ، هؤلاء لفهم نصوص الكتاب الكريم ، والسنة النبوية ، واستنباط قانون إسلامى منهما ، أو تحت ظلهما ، وأولئك لبيان العقيدة الإسلامية والذود عنها بالطرق التى تلزم

الخصوم وتقطعهم ، ويستعان فى ذلك بكل ما يؤدى إلى الانتصار والفلج فى النزال . ولكن بعض خلفاء بنى العباس حاولوا أن يحملوا العلماء على بعض آراء المعتزلة فى مسألة جوهرية ، هى ما تسمى فى التاريخ الإسلامى بمسألة (خلق القرآن) [1]، فقد حاول المأمون والمعتصم والواثق حمل الفقهاء والمحدثين على أن يقولوا مقالة المعتزلة فى هذه المسألة ، وأخذوهم فيها بالعنف والأذى لا بالرفق والهوادة ، فكان المعتزلة بذلك هم الخصوم للفقهاء والمحدثين .

وإذا كان علم الكلام فى عصر الشافعى قائماً على تعاليم المعتزلة وأساليبهم ، فقد بغض إلى الشافعى ذلك العلم واستنكر الاشتغال به ، لأنه لم يفهم منه إلا الصورة التى رآها فى المعتزلة ، لذلك نستطيع أن نقول إن أثر المعتزلة فى نفس الشافعى كان سلبياً فى جملته ، وإيجابياً من ناحية ، ومن تأثره بهم الإيجابى مسلكه فى الجدل الفقهى وقوة احتجاجه ، فقد كان يجادل بعض فقهاء الرأى ممن اندرجوا فى سلك المعتزلة كبشر المريسى ، وأولئك قد تمرسوا بالجدل وأتقنوه ، فلعل الشافعى قد درس طرائقهم فى الجدل ، وكيف يؤتى الخصم ، وكيف تنتزع الحجة من أقواله ، فإن ذلك مما اشتهر به الشافعى ، وفاضت به كتبه ، وعلى أية حال فالعصر فى جملة نواحيه كان عصر جدل واحتجاج .

٣٥ — وإن الفرق الإسلامية التى كانت تمتشق السيف لانتزاع الملك من الأمويين ، وهم الشيعة والخوارج قد فل سيفهم ، وضعفت شوكتهم ، فسكنت الفتن ، ولكن منتحلى هذه النحل قد حولوا جهادهم فى سبيلها من امتشاق السنان إلى امتشاق القلم ، فقد أخذوا ينظمون آراءهم ، ويدونون حججهم ، ويدافعون عنها بالدليل والبرهان ، عند ما تمكنهم الفرصة ، وتواتيهم النهزة ، فتكونت مذاهب الشيعة ، فكان منهم الإمامية الاثنا عشرية ، ولهم فقه متميز ، وكان منهم الإمامية الاسماعيلية . وكانت

(١) هذه المسألة شغلت العقل الإسلامى فى عهد ثلاثة من خلفاء بنى العباس المأمون والمعتصم والواثق ، وقوامها هل القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى ؟ قال المعتزلة ذلك ، لأن الله خلقه وأنزله على رسوله ، وقال بعض المحدثين والفقهاء القرآن : غير مخلوق . لأنه كلام الله وكلام الله غير مخلوق ، وتوقف بعض الفقهاء والمحدثين . وقد نزل بالمعينين من الفقهاء والمحدثين أذى شديد (راجع مسألة خلق القرآن فى كتاب تاريخ الجدول للمؤلف ص ٣٩٥)

لهم فلسفة واجتماعات ودعايات، وكان منهم الزيدية، ولهم فقه عظيم يدرس فى هذا العصر.

وقد كشفت بعض الآثار الإسلامية فى ميلانو، فوجد مخطوط منسوب للإمام زيد المتوفى سنة ١٢٢ وهو فى الفقه، وسواء أصح ذلك المخطوط فى نسبته إلى الإمام زيد أم لم يصح، فما لا شك فيه أن فقه الشيعة كان يدرس ويعلن فى عصر الشافعى، وقد رأيت فيما أسلفنا لك من القول أن الشافعى كان مطلعاً على آراء مقاتل بن سليمان، وهو شيعى زيدى، فهو بلا ريب قد أوتى علماً بهذه النحلة، أو على الأقل بفقهها، وإن لم يذكر اسمها فى كتبه، فانه قد ذكر مجادلات كثيرة ولم يعلن أسماء أصحابها.

٣٦ — ولقد كان من طبيعة انصراف طوائف من الناس للعلوم المختلفة يدرسونها ويذاكرونها أن يتجه العلماء إلى تدوين علومهم، وهذا ما امتاز به العصر العباسى، فقد كان العصر الأموى الاتجاه العلمى فيه إلى التلقى بالاستماع، وخصوصاً فى العلوم الدينية، أما فى العصر العباسى، فقد أخذ العلم يدون، وأخذت العلوم تتميز، وصار لكل علم علماء قد اختصوا به يتفننون فيه، ويضبطون قواعده، فالخليل بن أحمد يضبط بحور الشعر بوضع علم العروض، وعلماء اللغة يضعون الضوابط لعلم النحو والصرف، وهكذا . . .

كذلك الفقه والحديث قد أخذ الفقهاء والمحدثون فى تدوينهما فى آخر العصر الأموى وهذا العصر ؛ فقد كان فقهاء المدينة يجمعون فتاوى عبد الله ابن عمر، وعائشة، وابن عباس، ومن جاء بعدهم من كبار التابعين فى المدينة، وينظرون فيها، ويستنبطون منها، ويفرعون عليها، كما كان العراقيون يجمعون فتاوى عبد الله بن مسعود، وقضايا على، وفتاواه، وقضايا شريح، وغيره من قضاة الكوفة، ثم يستخرجون منها، ويستنبطون [1]. فلما جاء العصر العباسى، اتسعت آفاق التدوين فى الحديث مرتباً ترتيباً فقهياً، ولم يكن الأمر مقصوراً على هؤلاء الفقهاء والمحدثين، فقد بينا أن فقهاء الشيعة قد أخذوا يدونون آراءهم.

(١) ضحى الإسلام ج ١ ص ٦٧١

وقد كتب الإمام أبو يوسف كتاب الخراج ، وكتاب الخلاف بين أبي حنيفة وابن ليلى ، والرد على سير الأوزاعى ، ودون محمد بن الحسن فقه أبي حنيفة ، وأصحابه، وهكذا. ولقد ذكر ابن النديم فى الفرس، كتبا كثيرة منسوبة إلى أبي حنيفة وأصحابه.

وإذا كان الفقه قد دون فى عصر الشافعى فقد وجد فقه من سبقوه ، ومن عاصروه مدونا مقرراً ، فسمع بعضه على من كتبه ، وقرأ الآخر مما لم يتيسر له سماعه على صاحبه ، فكانت المادة الفقهية بين يديه ناضجة غير فجة ، فلابد أن يستسغيها ، وأن يهضمها ، وأن يأتى منها بشيء جديد يتناسب مع مواهبه ، وثقافته ، فكان مذهبه ، ثم كانت أصوله .

٣٧ — ولقد اتسعت رقعة الدولة الإسلامية ، فهى من الأندلس غرباً إلى الممالك التى تصاقب الصين شرقا .

ولقد كثرت فيها الحواضر الإسلامية ، والمدائن التى كانت تتخذ لها مكاناً فى الشهرة العلمية ، وقد تفرق فى القديم أصحاب رسول الله ﷺ فى تلك المدائن فكان لكل صحابى تلاميذ ، وآراء فقهية توائم ما عليه أهل تلك المدائن ، ثم إن كل مدينة لها مظاهرها الاجتماعية والتجارية والعلمية ، وتريد أن تكون لها المكانة السامية ، بكثرة علمائها وفقهائها .

وقد وصف أستاذنا المرحوم الشيخ الخضرى ، طيب الله ثراه ، أحوال تلك المدن ، فى العصر العباسى الأول ، فى كتابه « تاريخ التشريع الإسلامى » ، فقال :

« إذا أطللت على منتهى المملكة الإسلامية ، من جهة الغرب ، حيث جزيرة الأندلس، وجدت مدينة قرطبة تسعى إلى مسامات بغداد ، تحت نظر الأمير الجليل عبد الرحمن بن معاوية مؤسس الدولة الأموية فى الأندلس ، وتجد فى أفريقيا مدينة القيروان التى ورثت عظمة المدن الأفريقية الرومانية ، وانتقل إليها جمالها ، وتجد بعد ذلك مدينة الفسطاط حاضرة مصر ، وقد جمع مسجدها الأعظم حلقات العلماء الذين أبقوا لهم أكبر الآثار فى الاجتهاد والاستنباط ، وهم الذين أظهروا للناس كافة — فقه الأئمة المجتهدين على اختلاف مذاهبهم . . . والمطلع على ما كتبه

مؤرخو هذا البلد يرى له من الحضارة فى العلم والتجارة والصناعة مالايقل عن مدينة بغداد ، ثم تجد مدينة دمشق فهى وإن زايلتها أبهة الخلافة لم تزل حافظة لتلك العظمة التى ورثها إياها بنو أمية ، ولا تزال الكوفة والبصره آهلتين بالعلماء والحكماء ، ومع قرب بغداد منهما لم تستطع بعظمتها أن تكسف شمسهما ، لأن البصرة كانت الثغر الأعظم لتجارة الهند ، والكوفة مقر العنصر العربى . وإذا توجهت إلى الشرق رأيت مدن مرو ونيسابور وغيرهما من المدن العظام . وقد استلزمت الحضارة اتساع نطاق التجارة ، والزراعة والصناعة ، وكل ذلك قد بلغ أشده فى هذا الدور ، حتى صارت الرقعة الإسلامية تزهو بحضارتها على كل حضارة سبقتها ، لأنها خلاصة حضارات مختلفة .

ولامراء فى أن لذلك أثراً كبيراً فى الفقه ، لأنه يمكن القائم به من وضع المسائل المختلفة ، ليستنبط الجواب عنها » .

ولاشك أن ذلك كان له الأثر الكبير فى ثقافة الشافعى ، وخصوصاً أن فقه هذه المدائن كان يدون ، وينشر فى الأقاليم المختلفة ، ويتناوله العلماء بالنقد والتمحيص فى مناظراتهم ، ثم إن الشافعى قد رحل إلى كثير من هذه الأقاليم ، فهو قد رحل إلى أطراف الجزيرة العربية وجاب صحراءها ، ورحل إلى اليمن عاملا فى بعض ولايتها ، ورحل إلى الكوفة والبصرة ، وناقش علماءها ، وأخذ عنهم ، ورد عليهم ، وكتاب الأم يسجل لنا أنه ناقش علماء البصرة الذين ينكرون حجية الحديث . وهكذا أخذ فى التطواف والتردد بين مكة ، وبغداد دارساً ، متعرفا ، قارئاً ما يدونه العلماء فى كل مدينة وإقليم ، حتى ألقى عصا التسيار فى مصر ، وهنالك ألقى بكل ثمرات هذه الدراسة وكل نتائج هذه التجارب .

٣٨ — ولقد كان لخلفاء الدولة العباسية نزعة دينيه وإن انغمسوا فى الترف واجترءوا من اللهو ، واستساغوا بعض المحرمات ، أوحاموا حول حماها ، وأوغلوا فى بعض المشتبهات مما هى بين الحلال والحرام ، إن أخذنا بأبعد الأخبار عن الاتهام ولماذا نزعت تلك الدولة هذا المنزع ؟ الجواب عن ذلك أنها دولة قامت على أساس

نسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم واتصالها به ، فهى قامت بسلطان يمت إلى صاحب الشرع بسبب ، إذ يمتون هم اليه بسبب ، وما كان للدولة الأموية أن تدعى مثل هذه الدعوى ؛ لأن مؤسسها انتزع ذلك الأمر ممن هو أقرب إلى الرسول نسباً ، وأوثق بهذا الدين سبباً ، وهم على وأولاده من بعده رضى الله عنهم . ولهذه النزعة الدينية عند خلفاء بنى العباس قربوا اليهم العلماء ، ورفعوا درجاتهم ، وأجروا عليهم الأعطيات ، وسهلوا لهم طرائق العلم .

ولقد كان العلماء المقربون فى عهد المهدى والهادى والمأمون ، والمعتصم والواثق — المعتزلة ؛ ليحاربوا بهم الزنادقة ، ومن يهاجمون المبادىء الإسلامية من غير المسلمين . أما فى عهد الرشيد ، فقد كان الفقهاء والمحدثون والوعاظ هم المقربين ، وروى أنه حبس المعتزلة ، ومنعهم من الاشتغال بعلم الكلام ولعل ذلك كان مما يرغب الشافعى فى المقام فى بغداد فى عهد الرشيد ، حتى إذا جاء المأمون جافاها ، كما بينا فى حياته . ولقد كان لتقريب الرشيد للفقهاء آثار واضحة فقد كان كثير الاستماع لنصائحهم ، يطلبها إن صنوا بها ، ويستمع اليها وإن خشنت ألفاظها وقست عباراتها ، فهو يستمع إلى مالك ناصحا له مرشداً ، ويستمع إلى غيره . ولقد يروى أنه طلب من الشافعى أن يعظه عندما حادله فى تهمته العلوية ، وأثبت براءته بين يديه .

ولذلك كان للفقه والفقهاء مكانة فى عصر الرشيد ، يعتزون بعزة العلم ، ويعلون بعلوه ، وذلك مما يشجع الفقه ، ويحبب أهل الذكاء والنبل فى طلبه ، ونعم الفقهاء بهذه المكانة فى عهد الأمين أيضاً وإن لم يقربهم اليه ، كما قربهم أبوه ، ولم يستمع إليهم كما كان يستمع أبوه ، فلما جاء عهد المأمون لم ينلهم أذى فى أوله ووسطه ، ولكن فى آخر عهده نزلت بهم كارثة خلق القرآن التى ابتدعها ، فنالهم ما نالهم .

فالشافعى إذن قد عاش فى مصر كان للفقه والحديث فيه مكان ، وكان للفقهاء والمحدثين فيه درجات عالية عند الخليفة الذى صادف عصره شباب الشافعى وكهولته .

٣٩ — ولقد اشتد الجدل فى العصر العباسى الأول ، وقوى أمره ، حتى صار موضع مباراة العلماء ، ومسابقة الأدباء ومنازلة الكتاب ، ومناط التقدير لكل عالم مستبحر ، وكل نجيب شاد يريد أن يتخذ من العلم طريقاً للمجد ، ومن البحث وسيلة للعلو . ولقد زاد حركة المناظرات نمواً تشجيع الخلفاء لها ، فعقدت لها المجالس فى قصورهم وقصور الأمراء . ومنهم من كان يشترك فى المناظرات ويخوض غمارها ، وأعظم من اشتهر بذلك المأمون ، فقد كان له علم وفلسفة .

وكان بجوار ذلك الجدل الذى يبعث عليه حب السبق والعلو — مناظرات دينية تبعث عليهما الحمية للدين والمذهب ، فكان بين المحدثين والفقهاء . وبين المعتزلة مناقشات يدفع إليها الإخلاص من جانب الفقهاء ، وقد يدفع إليها الإخلاص من جانب بعض المعتزلة أيضاً . ثم كان بين الفقهاء أنفسهم مناظرات ، فى الحج وفى البيت الحرام وفى الحرم النبوى تقوم المناظرات بين الفقهاء ، وفى مدائن الإسلام فى بغداد ، والبصرة والكوفة ودمشق ، والفسطاط تقوم المناظرات بين أصحاب الاتجاهات المختلفة من الفقهاء . وحيثما سار الفقيه وجد من يناظره .

ولم تقتصر المناظرات على المشافهات بينهم ، بل تجاوزتها إلى المكاتبات والرسائل ، فمالك يبلغه أن الليث بن سعد فى مصر يفتى بغير ما عليه أهل المدينة التى إليها كانت الهجرة ، وبها نزل القرآن ، فيكتب إليه ويرد عليه الليث رداً يفيض بالاخلاص ، ونفاذ الفكرة فى فهم الفقه ، وتتبع الأثر .

ولنثبت رسالة الليث (١) ، لأنها تكشف عن الاتجاه الفقهى فى ذلك العصر ، وهى جامعة بين فقه الرأى والحديث جمعاً متناسباً ، وها هى ذى ، كما جاءت فى إعلام الموقعين لابن القيم (٢) .

« سلام عليك ، فإنى أحمد الله إليك الذى لا إله إلا هو ، أما بعد عافانا الله وإياك ، وأحسن لنا العاقبة فى الدنيا والآخرة .

(١) الليث بن سعد توفى بمصر سنة ١٧٥ ، أى قبل أن يجىء إليها الشافعى بسنين ، ولعله التقى به فى مجلس مالك .

(٢) الجزء الثالث ص ٧٢ طبعة منير الدمشقى . وقد شرحنا ما فى الرسالة من فقه فى كتاب مالك ، كما نقلنا فيه رسالة مالك إلى الليث ، فارجع إليه

قد بلغنى كتابك تذكر فيه من صلاح حالكم الذى يسرنى ، فأدام الله ذلك لكم ، وأتمه بالعون على شكره ، والزيادة من إحسانه . وذكرت نظرك فى الكتب التى بعثت بها إليك ، وإقامتك إياها ، وختمك عليها بخاتمك ، وقد أتتنا فجزاك الله عما قدمت منها خيراً ، فانها كتب انتهت الينا عنك ، فأحببت أن أبلغ حقيقتها بنظرك فيها ، وذكرت أنه قد أنشطك ما كتبت إليك فيه من تقديم ما أتانى عنك ، إلى ابتدائى بالنصيحة ، ورجوت أن يكون لها عندى موضع، وإنه لم يمنعك من ذلك فيما خلا إلا أن يكون رأيك فينا جميلا، وإلا لأنى لم أذاكرك مثل هذا ، وأنه بلغك أنى أفتى الناس بأشياء مخالفة لما عليه جماعة الناس عندكم، وأنى يحق على الخوف على نفسى ، لاعتماد من قبلى على ما أفتيتهم به ، وإن الناس تبع لأهل المدينة التى إليها كانت الهجرة ، وبها نزل القرآن ، وقد أصبت بالذى كتبت به بعد ذلك ، إن شاء الله تعالى ، ووقع منى بالموقع الذى تحب ، وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا ولا أشد تفضيلا لعلماء أهل المدينة الذين مضوا ولا آخذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه منى ، والحمدلله رب العالمين ، لاشريك له.
وأما ما ذكرت من قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة ونزول القرآن بها بين ظهرانى أصحابه ، وما علمهم الله منه ، وأن الناس صاروا به تبعاً لهم فيه، فكما ذكرت ، وأما ما ذكرت من قول الله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار ، والذين اتبعوهم بإحسان ، رضى الله عنهم ، ورضوا عنه ، وأعد لهم جنات تجرى تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم » ، فإن كثيراً من أولئك السابقين الأولين خرجوا إلى الجهاد فى سبيل الله ابتغاء مرضاة الله ، فجندوا الأجناد ، واجتمع إليهم الناس ، فأظهروا بين ظهرانيهم كتاب الله ، وسنة نبيه ، ولم يكتموهم شيئاً علموه ، وكان فى كل جند منهم طائفة يعلمون كتاب الله وسنة نبيه ، ويجتهدون برأيهم فيما لم يفسره لهم القرآن والسنة ، وتقدمهم عليه أبو بكر وعمر وعثمان الذين اختارهم المسلمون لأنفسهم ، ولم يكن أولئك الثلاثة مضيعين لأجناد المسلمين ولا غافلين عنهم ، بل كانوا يكتبون فى الأمر اليسير لاقامة الدين ، والحذر من الاختلاف ـ بكتاب الله وسنة نبيه ،فلم يتركوا أمراً فسره

القرآن ، أو عمل به النبي صلى الله عليه وسلم أو ائتمروا فيه بعده ، إلا علو هموه ، فإذا جاء أمر عمل فيه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بمصر ، والشام ، والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان ، ولم يزالوا عليه حتى قبضوا ، لم يأمروهم بغيره فلا نراه يجوز لأجناد المسلمين أن يحدثوا اليوم أمراً لم يعمل به سلفهم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعين ، مع أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد اختلفوا بعد فى الفتيا فى أشياء كثيرة ، ولولا أنى قد عرفت أن قد علمتها كتبت بها إليك ، ثم اختلف التابعون فى أشياء بعد أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم — سعيد بن المسيب ، ونظراؤه أشد الاختلاف ، ثم اختلف الذين كانوا من بعدهم ، فحضرتهم بالمدينة وغيرها ، ورأسهم يومئذ ابن شهاب ، وربيعة بن عبد الرحمن ، وكان من خلاف ربيعة لبعض ما قد مضى ما قد عرفت وحضرت ، وسمعت قولك فيه ، وقول ذوى الرأى من أهل المدينة ، يحيى بن سعيد وعبيد الله بن عمر وكثير بن فرقد وغير كثير ممن هو أسن منه ، حتى اضطرك ما كرهت من ذلك إلى فراق مجلسه ، وذاكرتك أنت وعبد العزيز بن عبد الله بعض ما نعيب به على ربيعة من ذلك ، فكنتما من الموافقين فيما أنكرت ، تكرهان منه ما أكرهه ، ومع ذلك بحمد الله عند ربيعة خير كثير ، وعقل أصيل ولسان بليغ ، وفضل مستبين ، وطريقة حسنة فى الإسلام ، ومودة صادقة لإخوانه عامة ولنا خاصة ، رحمه الله وغفر له ، وجزاه بأحسن من عمله ، وكان يكون من ابن شهاب اختلاف كثير إذا لقيناه ، وإذا كاتبه بعضنا ، فربما كتب له فى الشيء الواحد على فضل رأيه وعلمه بثلاثة أنواع ، ينقض بعضها بعضاً ، ولا يشعر بالذى مضى من رأيه فى ذلك ، فهذا الذى يدعونى إلى ترك ما أنكرت تركى إياه.

وقد عرفت أيضاً عيب إنكارى إياه أن يجمع أحد من أجناد المسلمين بين الصلاتين ليلة المطر ، ومطر الشام أكثر من مطر المدينة بما لا يعلمه إلا الله . لم يجمع منهم إمام قط فى ليلة مطر ، وفيهم أبو عبيدة بن الجراح ، وخالد بن الوليد ويزيد بن أبي سفيان ، وعمرو بن العاص ، ومعاذ بن جبل . وقد بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل » . ويقال :

«يأتى معاذ يوم القيامة بين يدى العلماء برتوة»[1] وشرحبيل بن حسنة، وأبو الدرداء وبلال بن أبى رباح، وكان أبو ذر بمصر، والزبير بن العوام، وسعد بن أبى وقاص، وبحمص سبعون من أهل بدر ، وبالعراق ابن مسعود ، وحذيفة بن اليمان ، وعمران بن حصين ، ونزلها أمير المؤمنين علىّ كرم الله وجهه سنين ، وكان معه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يجمعوا بين المغرب والعشاء قط .

ومن ذلك القضاء بشهادة الواحد ويمين صاحب الحق ، وقد عرفت أنه لم يزل يقضى بالمدينة به ، ولم يقض به أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بالشام ولا بحمص ولا بمصر ولا بالعراق ، ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ، ثم ولى عمر بن عبد العزيز ، وكان كما علمت فى إحياء السنن ، والجد فى إقامة الدين والاصابة فى الرأى ، والعلم بما مضى من أمر الناس ، فكتب إليه زريق بن الحكم إنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الواحد ، ويمين صاحب الحق ، فكتب إليه عمر بن عبد العزيز ، إنا كنا نقضى بذلك بالمدينة ، فوجدنا أهل الشام على غير ذلك فلا يقضى إلا بشهادة رجلين عدلين ، أو رجل وامرأتين ، ولم يجمع بين المغرب والعشاء قط ليلة المطر ، والمطر يسكب عليه فى منزله الذى كان بخناصر .

ومن ذلك أن أهل المدينة يقضون فى صدقات النساء أنها متى شاءت أن تتكلم فى مؤخر صداقها تكلمت ، فدفع إليها ، وقد وافق أهل العراق أهل المدينة ، وأهل الشام وأهل مصر ، ولم يقض أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا من بعدهم لامرأة بصداقها المؤخر إلا أن يفرق بينهما موت ، أو طلاق ، فتقوم على حقها .

ومن ذلك قولهم فى الايلاء إنه لا يكون عليه طلاق حتى يوقف وإن مرت الأربعة الأشهر ، وقد حدثنى نافع عن عبد الله بن عمر ، وهو الذى كان يروى ذلك التوقيف بعد الأشهر : أن الأيلاء الذى ذكر الله فى كتابه لا يحل للمولى ، إذا بلغ الأجل إلا أن يفىء كما أمر الله ، أو يعزم الطلاق ، وأنتم تقولون إن لبث بعد

(١) رتوة معناها خطوة .

الأربعة الأشهر التى سن الله فى كتابه ، ولم يوقف لم يكن عليه طلاق ، وقد بلغنا أن عثمان بن عفان ، وزيد بن ثابت ، وقبيصة بن ذؤيب ، وأبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف قالوا فى الايلاء اذا مضت الأربعة الأشهر فهى تطليقة بائنة ، وقال سعيد بن المسيب ، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن هشام وابن شهاب : إذا مضت الأربعة الأشهر ، فهى تطليقة ، وله الرجعة فى العدة .

ومن ذلك أن زيد بن ثابت كان يقول : إذا ملك الرجل امرأته ، فاختارت زوجها فهى تطليقة . وإن طلقت نفسها ثلاثا فهى تطليقة ، وقضى بذلك عبدالملك ابن مروان ، وقد كان ربيعة بن عبد الرحمن يقوله ، وقد كان الناس يجتمعون على أنها إن اختارت زوجها لم يكن فيه طلاق ، وإن اختارت نفسها واحدة ، أو اثنتين كانت له عليها الرجعة ، وإن طلقت نفسها ثلاثا بانت منه ، ولم تحل له ، حتى تنكح زوجا غيره ، فيدخل بها ثم يموت أو يطلقها إلا أن يرد عليها فى مجلسه فيقول إنما ملكتك واحدة ، فيستحلف ، ويخلى بينه وبين امرأته .

ومن ذلك أن عبدالله بن مسعود كان يقول : أيما رجل تزوج أمة ثم اشتراها . فاشتراؤه إياها ثلاث تطليقات ، وكان ربيعة يقول ذلك ، وإن تزوجت المرأة الحرة عبداً ، فاشترته فمثل ذلك .

وقد بلغنا عنكم شيء من الفتيا مستكرها ، وقد كنت كتبت إليك فى بعضها فلم تجبنى فى كتابى ، فتخوفت أن تكون استثقلت ذلك ، فتركت الكتاب إليك فى شيء مما أنكره ، وفيما أوردت فيه على رأيك ، وذلك أنه بلغنى أنك أمرت زفر ابن عاصم الهلالى ، حين أراد أن يستسقى أن يقدم الصلاة قبل الخطبة ، فأعظمت ذلك ، لأن الخطبة فى الاستسقاء كهيئة يوم الجمعة . إلا أن الامام إذا دنا من فراغه من الخطبة فدعا حول رداءه ، ثم نزل فصلى ، وقد استسقى عمر بن عبد العزيز وأبو بكر محمد بن عمرو بن حزم وغيرهما . فكلهم يقدم الخطبة والدعاء قبل الصلاة ، فاستهتر الناس كلهم فعل زفر بن عاصم من ذلك ، واستنكروه .

ومن ذلك أنه بلغنى أنك تقول فى الخليطين فى المال إنه لا تجب عليهما الصدقة ، حتى يكون لكل واحد منهما ما تجب فيه الصدقة ، وفى كتاب عمر بن الخطاب انه

يجب عليهما الصدقة ، ويترادان بالسوية ، وقدكان يعمل به فى ولاية عمر بن عبدالعزيز قبلكم وغيره ، والذى حدثنا به يحي بن سعيد ، ولم يكن بدون أفاضل العلماء فى عصره ، فرحمه الله ، وغفر له ، وجعل الجنة مصيره .

ومن ذلك أنه بلغنى أنك تقول إذا أفلس الرجل ، وقد باعه رجل سلعة ، فتقاضى طائفة من ثمنها ، أو انفق المشترى طائفة منها انه يأخذ ما وجد من متاعه ، وكان الناس على أن البائع إذا تقاضى من ثمنها شيئاً ، أو ألحق المشترى منها شيئاً فليست بعينها .

ومن ذلك أنك تذكر أن النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يعط الزبير بن العوام إلا لفرس واحد ، والناس كلهم يحدثون انه أعطاه أربعة أسهم لفرسين ، ومنعه الفرس الثالث ، والأمة كلها على هذا الحديث ، أهل الشام ، وأهل مصر ، وأهل العراق ، وأهل أفريقية ، لا يختلف فيه اثنان ، فلم يكن ينبغى لك ، وإن كنت سمعته من رجل مرضى ـ أن تخالف الأمة أجمعين .

وقد تركت أشياء كثيرة من أشباه هذا ، وأنا أحب توفيق الله إياك ، وطول بقائك ، لما أرجو للناس فى ذلك من المنفعة ، وما أخاف من الضيعة ، إذا ذهب مثلك ، مع استئناسى بمكانك ، وإن نأت الدار ، فهذه منزلتك عندى ، ورأيى فيك فاستيقنه ، ولا تترك الكتاب إلى بخبرك وحالك وحال ولدك وأهلك ، وحاجة إن كانت لك ، أو لأحد يوصل به ، فانى أسر بذلك .

كتبت إليك ، ونحن صالحون ، والحمد لله ، نسأل الله أن يرزقنا وإياكم شكر ما أولانا ، وتمام ما أنعم به علينا ، والسلام عليك ورحمة الله ،

ومن هذا الكتاب يتبين لك أمران : (أحدهما) أن الجدل بين الفقهاء كان يجرى فى كل مسائل الفقه المتشعبة ، وأن ذلك الجدل كان يسوده طلب الحقيقة لا التعصب للرأى ، ولذلك سادته نزاهة القول ، ورفق الخطاب وهدوء النفس ، لأن شرف الغاية ملأها ، فبعد الهوى ، والتعصب ، والحدة ، وجفاء القول يكون حيث يخالط الرأى الهوى ، فتختفى الحقائق وسط زوابع من الأحاسيس المتضاربة ، والأهواء المتنازعة ، والأثرة التى لا تألف الحق ولا يألفها .

(ثانيهما) ـــ أن الليث فى عرضه المسائل التى خالف فيها مالكا رضى الله

عنهما ، يبين آراء الصحابة والتابعين المختلفة ، ثم يختار من بينها ما يراه رأى الكثرة ، واعتناقه لا يعد شذوذاً ، وهذا يدل على أن الدراسة فى ذلك الوقت كانت تشمل دراسة آراء الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار ، ويوازن الدارس بينها ، ويختار منها ما يكون أصلح للناس ، واعتنقته الكثرة .

والشافعى رضى الله عنه كان معنياً بدراسة آراء الفقهاء الذين سبقوه، أو عاصروه ونقدوها نقداً يتصل بالرواية والدراية ، ويختار من بينها ما يتفق مع نزعته ، ولا يكون منافياً للروايات الصحيحة عن النبى صلى الله عليه وسلم .

٤٠ — وإن شئت أن تسمى عصر الشافعى عصر المناظرات الفقهية المثمرة فسمه ، وإن شئت أن تقول ان الفقه الإسلامى الذى استنبط كان مديناً لهذه المناظرات المخلصة الشريفة فى غايتها فقل . وقد انبعثت فيها مسائل كانت موضوع النظر ، ومدار البحث ، وكانت القطب الذى تدور حوله الاتجاهات المختلفة للفقهاء ثم كانت المناظرات سجلا للأدلة الفقهية . والأصول التى استمدت منها الآراء المختلفة فى الفروع ، وذلك أن الفقهاء عندما دونوا كتبهم كانوا إلا قليلا منهم يدونون الفروع وأحكامها من غير ذكر أدلتها ، والأصول التى بنيت عليها ، فكانوا يذكرون الحادثة الجزئية ، والحكم الشرعى الذى ارتأوه لها من غير أن يبينوا شيئاً سوى ذلك ، ولكن عندما تصطدم الآراء فى المناظرات الفقهية يدلى كل واحد بحجته ، ويبين المسلك الذى سلكه ، فالمناظرات إذن كانت هى المنبعث الذى انبعثت منه الأصول المذهبية .

ولما دون الشافعى مذهبه ، أو أملاه ، أو روى عنه ، جاء لا نسأ توب المناظرات لأنه كان ثمرة لكثير منها ، وكان ذكره مقترناً بأدلته ، ولعل الشافعى رضى الله عنه ، وقد كان العالم المحلى فى هذه المناظرات قد انتفع أبلغ ما يكون الانتفاع منها فى وضع أصول الفقه ، فقد أنضجت المناظرات المختلفة ، والموازنات بين الآراء المختلفة فكره ، فجمع من هذه الأشتات المتباينة تلك القواعد العامة للاستنباط .

ولقد كانت المناقشات تدور حول مسائل كثيرة ، تعد ينابيع الفقه الإسلامى ومصادره ، فلنذكر إجمالا بعض هذه المسائل ، والاختلاف حولها فى عصر الشافعى ؛ لنعرف إلى أى مدى تأثر الشافعى بسابقيه ، ثم أعطى لاحقيه ثمرات اجتهاده

١ – السنة والرأى

٤١ — لقد وجد من لدن وفاة النبى صلى الله عليه وسلم إلى عصر الشافعى جماعة من الفقهاء اشتهروا بالرأى ، وجماعة اشتهروا بالرواية ، فكان من فقهاء الصحابة من اشتهر بالرأى ، وجماعة منهم اشتهروا بالحديث وروايته ، وكذلك التابعون وتابعوهم ثم الأئمة المجتهدون أبو حنيفة ، ومالك ، وفقهاء الأمصار ، منهم من اشتهر بالرأى ، ومنهم من اشتهر بالحديث ، ولنبين ذلك بعض التبيين ، متوخين الإيجاز .

يقول الشهرستانى فى الملل والنحل : «إن الحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات ، مما لا يقبل الحصر والعدد، ونعلم قطعا أنه لم يرد فى كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضا ، والنصوص إذا كانت متناهية ، والوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى ، علم قطعا أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد ، ومن أجل ذلك كان الصحابة بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم أمام حوادث لا تتناهى ولا تحصر ، وبين أيديهم كتاب الله ، والمعروف من سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلجئوا إلى الكتاب يعرضون عليه ما جد من حوادث ، فان وجدوا حكما صريحا حكموا به ، وإن لم يجدوا فى الكتاب الحكم واضحا اتجهوا إلى المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واستثاروا ذاكرات أصحابه ، ليعلنوا حكم النبى صلى الله عليه وسلم فى أمثال قضاياهم فإن لم يكن بينهم من يحفظ حديثا اجتهدوا آراءهم ، ومثلهم فى ذلك مثل القاضى المقيد بنصوص قانون إذا لم يجد فى النص ما يحكم به فى قضية بين يديه ، طبق ما يراه عدلا وإنصافا .

هكذا كانوا يسيرون ، يعرضون القضية على الكتاب، ثم على السنة، وإلا فالرأى ولقد جاء فى كتاب عمر لأبى موسى الأشعرى : «الفهم الفهم فيما تلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنة ، اعرف الأشباه والأمثال ، وقس الأمور عند ذلك» .

٤٢ — أخذ الصحابة بالرأى ، ولكن اختلفوا فى مقدار أخذهم ، ففريق أكثر منه ، وفريق أخذ به قليلا ، وكان يغلب عليه التوقف . إن لم يجد نصاً من كتاب ، أو سنة متبعة .

والحق فى أمرهم رضى الله عنهم أنهم كانوا يتفقون فى الاعتماد على الكتاب والسنة المعروفة إن وجدت ، فإن لم يجدوا سنة معروفة عندهم اتجه المشهورون من فقهائهم إلى الرأى ، ولقد كان بعضهم يتشكك فى حفظه لحديث رسول الله ، أو فتواه فى الأمر ، فيؤثر ألا يحدث ، وأن يفتى برأيه خشية أن يقع فى الكذب على رسول الله ، صلواته وسلامه عليه . يروى أن عمران بن حصين كان يقول : والله إن كنت لأرى أنى لو شئت لحدثت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم يومين متتابعين ، ولكن أبطأنى عن ذلك أن رجالا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعوا كما سمعت ، وشهدوا كما شهدت ، ويتحدثون أحاديث ما هى كما يقولون وأخاف أن يشبه لى كما شبه لهم » . وقال أبو عمرو الشيبانى : « كنت أجلس إلى ابن مسعود حولا ، لا يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإذا قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم استقلته رعدة . وقال هكذا ، أو نحو ذا ، أو قريب من ذا » . وكان عبد الله بن مسعود هذا يؤثر الفتوى برأيه . ويتحمل تبعته إن كان خطأ . عن أن يقع فى الكذب على رسول الله ، ولقد قال بعد أن أفتى فى مسألة برأيه : أقول هذا برأيى ، فإن كان هذا صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان » . ولقد كان يطير فرحاً إذا وافق رأيه حديثاً نقله بعض الصحابة ، كما هو مشهور فى مسألة المفوضة التى قضى لها بمهر مثلها . فشهد بعض الصحابة بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بمثل ما قضى به .

ولقد كان الفريق الثانى يأخذ على الذين يفتون بآرائهم أنهم يفتون فى دين الله بغير سلطان من كتاب أو سنة .

والحق أنه كان الصحابة بين حرجين دينيين انبعثا من قوة وجدانهم الدينى (أحدهما) أن يكثروا من التحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لكى يعرفوا أحكام الأحداث التى تحدث ، وفى ذلك خشية الكذب عليه .

جاء فى كتاب حجة الله البالغة للدهلوى : « قال عمر رضى الله عنه حين بعث رهطاً من الأنصار إلى الكوفة : إنكم تأتون الكوفة ، فتأتون قوماً لهم أزيز بالقرآن ، فيأتونكم ، فيسألونكم عن الحديث ، فأقلوا الرواية » .

(ثانيهما) أن يفتوا بآرائهم ؛ فيما لم يشتهر فيه أثر عن النبى ﷺ ، وفى ذلك تهجم على التحليل والتحريم بآرائهم، فمنهم من اختار الحديث عن رسول الله ﷺ والوقوف عند الأثر ، ومنهم من اختار الرأى فيما لم يشتهر عن الرسول ، فأفتى برأيه ، فإن علم حديثاً بعد ذلك رجع عن رأيه إلى الحديث ، وقد روى ذلك عن كثير من الصحابة ، منهم عمر رضى الله عنه .

٤٣٠ — جاء بعد الصحابة تلاميذهم ، وهم التابعون ، وفى عهدهم حدث أمران :

(أحدهما) أن المسلمين انقسموا إلى أحزاب وشيع ، وكانت ريح الخلاف شديدة عنيفة هائجة ، فكان بأسهم بينهم شديداً ، وسهل عليهم أن يتراموا بألفاظ الكفر والفسوق والعصيان ، وأن يتراشقوا بنبال الموت . وأن تشحر السيوف ، لقد انقسمت الأمة إلى خوارج وشيعة ، وأموية ، وساكنون رضوا ببلاء الله الذى نزل ، وبعدوا عن الفتنة ، فلم يخوضوا فيها ، وكان الخوارج فرقاً مختلفة . أزارقة ، وإباضية ، ونجدات ، وأسماء أخرى. والشيعة كانوا فرقاً متباينة ، ومنهم من شذ فى آرائه حتى خرج بها عن الأسلام ، إن كان قد دخل فيه ، إذ منهم من كانوا دخلاء فى الإسلام أظهروا الدخول فيه ، لإفساده على أهله ، فلا يهمهم أن يقوم عمود هذا الدين ، إنما مهمتهم أن ينقضوا أساسه ، لتستعيد ملتهم القديمة قوتها وسلطانها أو على الأقل ليثأروا لها ممن أزالوا شوكتها ، أو يعيش المسلمون فى ظلام الفتن الطخياء ، فيطفئوا نور الله ،

ولقد صاحب هذا (على أنه نتيجة له) أن قلت الحريجة الدينية عند بعض النـاس ، فكثر التحدث الكاذب عن رسول الله ﷺ ، حتى لقد أفزع الأمر المؤمنين ، وأخذوا الأهبة للقضاء على هذه الموضوعات وكشفها ، ففكر عمر ابن عبد العزيز فى تدوين السنة الصحيحة ، ودراستها ، وتحرى الصـادق من بين الأحاديث المروية .

(ثانيهما) أن المدينـــة قد نقص سلطانها العلمي ، فقد كانت في عهد الصحابة خصوصاً في عهد عمر الذي بعد العهد الذهبي للاجتهاد الفقهي عش العلماء والفقهاء من الصحابة ، لا يخرجون منها إلا وهم متصلون اتصالا علمياً بها ، يتراسلون في المسائل التي تحدث ، لأن سنة عمر كانت تقضي باحتجاز الصحابة من قريش داخل ربوع الحجاز لايعدوه كبراؤهم.فلا يتجاوز الحرتين كبار المهاجرين والأنصار إلا بإذن منه ، وهو عليهم رقيب . فلما قضى عمر ، وخرجوا إلى الأقاليم صار لكل طائفة منهم مدرسة فقهية تروى عنه ، وتسلك طريقه ، فلما جاء عصر التابعين وهم تلاميذ أولئك الفقهاء الذين بقوا في المدينة أو نزحوا عنها ، صار لكل مصر فقهاء فتباعدت الأنظار بتباعد الأمصار واختلافها ، إذ كل مأخوذ بعرف اقليمه ، والمسائل التي ابتلى بها ذلك الأقليم ، ثم هو بعد ذلك متبع طريقه الصحابي الذي نزل بذلك الاقليم ، وناقل أحاديثه التي رواها ، وانتشرت بينهم عنه ، فظهرت بسبب ذلك ألوان مختلفة من الفكر الفقهي ، وكل يتحرى فيما يفتى به أن يكون تحت ظل الدين يستمد من القرآن الكريم والسنة النبوية .

٤٤ — قد رأينا في عصر الصحابة أنهم كانوا يسيرون على منهاجين

(أحدهما) يكثر فيه الرأى ، وتقل الرواية ، ويرجع إليها إن وجدت بعد الرأى .

(ثانيهما) يغلب عليه الرواية ولايعدل عنها ، ويؤثر ألايفتى حيث لارواية عن أن يتهجم على دين الله برأيه ،وفي عصر التابعين اتسعت الفرجة بين المنهاجين،وصار كل منهما في مدى أوسع مما سار فيه السابقون.فقد رأينا الذين يؤثرون الرواية يزيدون في الاستمساك بطريقتهم ، ويرون فيها عصمة من الفتن التي ادلهمت واشتدت، فانهم لم يجدوا العصمة إلا في الأخذ بالسنة ، والآخرون يرون كثرة الكذب على الرسول وأسباب ذلك الكذب ، ثم يرون بسبب الأحداث التي تجد ضرورة الحكم ، ثم تغزوهم أفكار جديدة بالاحتكاك بالأمم التي فتح الاسلام بلادها ، ثم كانت كثرة التابعين من الموالى ، وهم من ورثة الحاملين لتلك المدينة القديمة ، لذلك اتسعت

المسافة بين الطريقين ، ولم تعودا قريبتين وقد كانت من قبل كذلك ، حتى كان يعسر التمييز بينهما .

وأساس الاختلاف ليس فى الاحتجاج بالسنة ، بل فى أمرين فى الأخذ بالرأى ، وفى تفريع المسائل تحت سلطانه ، فقد كان أهل الأثر لا يأخذون بالرأى إلا اصطراراً ، كما يضطر المسلم إلى أكل لحم الخنزير ، ولا يفرعون المسائل فلا يستخرجون أحكاما لمسائل لم تقع ، بل لا يفتون إلا فيما يقع من الوقائع ، ولا يعدون المسائل الواقعة إلى النظر فى أمور مفروضة ، أما أهل الرأى فيكثرون من الافتاء بالرأى ما دام لم يصبح لديهم حديث فى الموضوع الذى يجتهدون فيه ، ولا يكتفون فى دراستهم باستخراج أحكام المسائل الواقعة ، بل يفرضون مسائل غير واقعة ، ويضعون لها أحكاما بآرائهم ، وكان أكثر أهل الحديث بالحجاز ، وان كان فيه فقه رأى ليس بقليل ، لأنه موطن الصحابة الأول ومكان الوحى ، ولأن بعض التابعين الذين أقاموا به تخرجوا على صحابة لم يكثروا من الرأى ، ومن كان منهم تلميذا لصحابى أكثر من الرأى اكتفى برواية آرائه ، وأكثر أهل الرأى كانوا بالعراق ، لأنهم تخرجوا على عبد الله ابن مسعود ، وهو ممن كان يتحرج فى الرواية عن رسول الله ﷺ خشية أن يشبه له ولا يتحرج فى الاجتهاد برأيه ، وإن صح الحديث عنده فى الموضوع الذى اجتهد فيه رجع إلى الحديث ، ولأن أكثر رواة الحديث كانوا بالحجاز ، ولأن بالعراق فلسفة وعلوماً ، وكانت به مدارس قديمة ، وان من يتأثرون بهذه الطريقة يلائمهم الاجتهاد بالرأى ، وخصوصاً أن أسباب الرواية لم تتوافر عندهم .

٤٥ — اتسعت فرجة الاختلاف بين فقهاء الرأى وفقهاء الحديث فى عصر التابعين ، كما رأيت ، فلما جاء عصر تابعى التابعين وعصر المجتهدين أصحاب المذاهب ، كانت الفرجة أكثر اتساعا ، فكان الخلاف أشد فى مطلع عهد المجتهدين أصحاب المذاهب ، ثم لما التقى الفريقان فيه أخذ كل يقبس من الآخر ، فأهل الحديث خرجوا عن التوقف واضطرهم خروجهم إلى الأخذ بالرأى فى بعض

الأحوال ، وأهل الرأى لما رأوا السنة قد دون بعضها ، والآثار قد أخذوا فى تمحيصها ، أخذوا يؤيدون اراءهم بالحديث ، ويعدلون عنها إن صح لديهم حديث لم يكونوا على علم به عند إفتائهم بما كانوا قد ارتأوه بآرائهم .

ولنوضح ذلك بعض التوضيح ، لأن هذا هو العصر الذى عاش فيه الشافعى وتلقى عن شيوخه ، ودرس كتبهم ، ولكنا نتوحى الإيجاز .

فى هذا العصر لم تنقطع موجة الكذب على الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، وكان اتجاه الفرق للدفاع عن آرائها بالقول (يجرى على الألسنة ، أو الأقلام) سبباً فى شيوع أحاديث انتحلتها الفرق انتحالا ، ونشروها بين جمهور المسلمين .

وقد ذكر القاضى عياض بعض الكاذبين ، وأسباب كذبهم على رسول ﷺ فقال : « هم أنواع ، منهم من يضع عليه مالم يقله أصلا ، إما ترافعاً واستخفافا ، كالزنادقة وأشباههم ، وإما حسبة بزعمهم وتديناً ، كجهلة المتعبديين الذين وضعوا الأحاديث فى الفضائل والرغائب ، وإما إغرابا وسمعة ، كفسقه المحدثين ، وإما تعصبا واحتجاجا كدعاة المبتدعة ومتعصبى المذاهب ، وإما اتباعا لهوى أهل الدنيا فيما أرادوه ، وطلب العذر لهم فيما أتوه ، وقد تعين جماعة من كل طبقة من هذه الطبقات عند أهل الصنعة وعلم الرجال . . ومنهم من لا يضع متن الحديث ، ولكن ربما وضع للمتن الضعيف إسناداً صحيحاً مشهورا ، ومنهم من يقلب الأسانيد أو يزيد فيها ، أو يتعمد ذلك اما للاغراب على غيره ، وإما لرفع الجهالة عن نفسه . ومنهم من يكذب . فيدعى سماع مالم يسمع ، ولقاء من لم يلق ، ويحدث بأحاديثهم الصحيحة عنهم ، ومنهم من يعمد إلى كلام الصحابة وغيرهم ، وحكم العرب والحكماء فينسبها إلى النبى ﷺ »[1] .

كانت هذه الموجة من الكذب فى عصر الاجتهاد وانشاء المذاهب سببا فى أمرين (أحدهما) — اتجاه المحدثين إلى تمحيص الرواية الصادقة واستخراجها من بين الدخيل ليتميز الخبيث من الطيب ، ودرسوا رواة الأحاديث ، وتعرفوا أحوالهم ، وعرفوا الصادق من غير الصادق ، وجعلوهم فى الصدق مراتب ، ثم درسوا

(١) راجع كتابنا تاريخ التشريع الاسلامى لأستاذنا المرحوم محمد بك الخضرى ص ٨٣ .

الأحاديث ووازنوها بالمعروف من هذا الدين بالضرورة والأحاديث المشهورة المستفيضة التي لا يشك في صدقها وبالقرآن الكريم . فان وجدوها غير متنافرة معها ردوها ، ثم اتجه الأعلام من الأئمة إلى تدوين الصحيح من الأحاديث ، فدون مالك موطأه ، وجمع سفيان بن عيينة كتاب الجوامع في السنن والآداب ، وألف سفيان الثوري الجامع الكبير في الفقه ، والأحاديث ، وهكذا .

(ثانيهما) — أن الفقهاء وأهل الرأي أكثروا من الافتاء بالرأي خشية أن يقعوا في الكذب على رسول الله ﷺ .

٤٦ — ولقد كان العراق أكثر في فقه الرأي كالعصر السابق ، لأن الفقهاء الذين تخرجوا فيه انما تخرجوا على التابعين وتابعي التابعين الذين اشتهروا بالرأي وأكثروا من الافتاء به . قال الدهلوي في كتابه حجة الله البالغة بعد أن ذكر أهل الحديث :

« كان بإزاء هؤلاء في عصر مالك وسفيان وبعدهم قوم لا يكرهون المسائل ولا يهابون الفتيا ، ويقولون على الفقه بناء الدين فلا بد من إشاعته ، ويهابون رواية أحاديث رسول الله ﷺ والرفع إليه ، حتى قال الشعبي : على من دون النبي أحب إلينا . . وقال ابراهيم : أقول قال عبد الله وقال علقمة أحب إلينا . . ولم يكن عندهم من الأحاديث والآثار ما يقدرون به على استنباط الفقه على الأصول التي اختارها أهل الحديث ، ولم تنشرح صدورهم للنظر في أقوال علماء البلدان وجمعها والبحث عنها واتهموا أنفسهم في ذلك ، واعتقدوا في أئمتهم أنهم في الدرجة العليا من التحقيق ، وكانت قلوبهم أميل شيء إلى أصحابهم ، كما قال علقمة : هل أحد منهم أثبت من عبد الله (بن مسعود) ، وقال أبو حنيفة ابراهيم أفقه من سالم ، ولولا فضل الصحبة لقلت علقمة أفقه من ابن عمر ، وكان عندهم من الفطانة والحدس ، وسرعة انتقال الذهن من شيء إلى شيء ما يقدرون به على تخريج جواب المسائل على أقوال أصحابهم ، وكل ميسر لما خلق له ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، فمهدوا الفقه على قاعدة التخريج » ا هـ ملخصاً . ونرى من هذا

أنه يجعل السبب فى كون أهل العراق أكثروا من الأخذ بالرأى هو اعتقادهم وجوب الفتيا وعدم هيبتهم المسائل والاجابة عنها والتفريع فيها ، واعتقادهم أن الفقه هو بناء الدين وخشيتهم التحديث عن رسول الله ﷺ وعدم أخذهم بأقوال أهل البلدان الأخرى ، وتعصبهم لمشايخهم ، وتخريج المسائل على أقوالهم ! .

٤٧ — ومهما تكن الأسباب التى جعلت العراقيين يكثرون من الرأى والحجازيين والشاميين دونهم فى الكثرة ، فيجب أن نشير هنا إلى ما نوهنا عنه سابقاً ، وهو أن أهل الرأى والحديث يتفقون فى أن الأخذ يجب أن يكون بالكتاب والسنة الصحيحة، ثم يفترقون بعد ذلك فى أن أهل الحديث يتهيبون الرأى ولا يتهيبون الرواية عن الرسول ، ولا يأخذون بالرأى إلا مضطرين إذا لم يعرفوا حديثا . وأما أهل الرأى فيتهيبون التحديث ولا يتهيبون الافتاء متحملين تبعاته ويرجعون عنه إن صح عندهم بعد الافتاء حديث ، وقد تضافرت بذلك الأخبار :

وقد ترتب على ذلك أن أهل الرأى يرفضون الأخذ بالأحاديث الضعيفة أما أهل الحديث فقد قبل بعضهم الأخذ بها إذا لم يقم دليل وضعها ، وكان الإمام مالك ، وهو إمام أهل المدينة فى ذلك العصر يأخذ بالمقطع والمرسل . والموقوف . وعمل أهل المدنية ، (١) . جا فى كتاب أعلام الموقعين لابن القيم : « وأما مالك فإنه يقدم

(١) يجب أن نقررها أن مالكا وفقهاء الحجاز قد كانوا يكثرون من الرأى وإذن يكونوا فيه كأهل العراق وكانوا كما يقرر الشاطبى وغيره، يردون بعض الأحاديث لمعارضتها للقرآن أو لحديث آخر، أو لأصل كلى علم من تتبع أحكام الشريعة ولقد عقد لذلك الشاطبى فى الموافقات فصلا فيما ذكر فيه أن عائشة و بن عباس وعمر ابن الخطاب ردوا أحاديث لمخالفتها لبعض الأصول الإسلامية كقاعدة رفع الحرج ، وكانت لذلك مخالفة سببا فى تكذيب نسبتها إلى الرسول عندهم، وذكر أن مالكا اعتمد ذلك الأصل ، وهو رد الحديث إذا خالف القرآن أو القطعى ، أو الأصل العام ، ثم قال : «ألا ترى إلى قوله (أى قول مالك) فى حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا «جاء الحديث ولا يدرى ما حقيقته» وكان يضعفه ويقول : يؤكل صيده فكيف يكره لعابه . وإلى هذا المعنى أيضاً يرجع قوله فى حديث خيار المجلس . حيث قال بعد ذكره : وليس لهذا عندنا حد معروف، ولا أمر معمول به فيه ، إشارة إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شرط أحد الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا ، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطا بالشرع ، فقد رجع إلى أصل إجماعى ، وأيضاً فان قاعدة الغرر والجهالة قطعية وهى تعارض هذا الحديث الظنى ومن ذلك أن مالكا أهمل اعتبار حديث من مات وعليه صوم صام عنه وليه وقوله . «أرأيت لو كان أبيك دين الحديث، لمنافاته للأصل القرآنى الكلى المقرر فى نحو قوله تعالى : «ولا تزر وازرة وزر أخرى» «وأن ليس للانسان إلا ما سعى» .

الحديث المرسل والمقطع والبلاغات وقول الصحابي على القياس »[1] .

— وأنكر مالك حديث اكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل (أي قسمة الغنائم في الحرب) تعويلا على أصل رفع الحرج الذي يعبر عنه بالمصالح المرسلة ، فأجاز أكل الطعام قبل القسمة لمن احتاج إليه قاله ابن العربي . ونهى عن صيام ست من شوال مع ثبوت الحديث فيها تعويلا على أصل سد الذرائع ، ولم يعتبر في الرضاع خمسا ولا عشرا للأصل القرآني في قوله تعالى : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم » وفي مذهبه من هذا كثير . فذلك كما ترى يرد الأحاديث لمخالفتها الأصول العامة ، ولقد قال في تعليل ذلك الشاطبي ، « لأن الأصول قطعيه وخبر الواحد ظني »

وقد نقل الشاطبي في هذا المقام اختلاف الأئمة في أخذها بخبر الواحد عند معارضته الأصول كلاماً هذا نصه : قال ابن العربي إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به . أم لا ؟ فقال أبو حنيفه لا يجوز العمل به وقال الشافعي يجوز ، وتردد مالك في المسألة . قال (أي ابن العربي) ومشهور قوله والذي عليه المعول أن الحديث أن عضدته قاعدة أخرى قال به ، وإن كان وحده تركه ، ثم ذكر مسألة مالك في ولوغ الكلب قال « لأن هذا الحديث عارض أصلين عظيمين أحدهما قول الله تعالى « فكلوا مما أمسكن عليكم ، الثاني أن علة الطهارة هي الحياة ، وهي قائمة في الكلب . . وحديث العرايا إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف وقدر أهل العراق مقتضى حديث المصراة ، وقول مالك لما رآه مخالفاً للاصول ، فانه قد خالف أصل الخراج بالضمان ، ولأن متلف الشيء إنما يغرم مثله أو قيمته ، وأما غرم جنس آخر من الطعام أو العروض فلا ، قال مالك فيه ليس بالموطأ ولا الثابت » ، (راجع الموافقات الجزء الثالث ص ١٠ وما يليها طبعه الدمشقي) .

والمراد بحديث العرايا ماروى عن زيد بن ثابت رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص في العرايا أن تبع بخرصها كيلا ، والعرايا جمع عرية وهي النخلة ، وهي في الأصل هبة ماعلى النخلة من ثمر . ثم أطلقت على الثمر نفسه ، ويجوز بيعه بمثله تمراً ، و تقديره يكون بالخرص والحدس ، وهذا البيع فيه مظنة الربا ، لأنه يجوز أن يكون أحد المبيعين أكثر كيلا من الآخر ، فتتحقق ربا الفضل ، ولكن رخص فيه النبي صلى الله عليه وسلم لأنه رفع للحرج عن أهل البيت الذي يكون عنده تمر ، وليس عنده رطب جني ، لأن العرف جرى به ، ولأن التسامح يجرى فيه ، إ وهو في الأصل عطية وعرية .

وحديث المصرة هو مارواه أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لاتصروا الإبل والغنم ، فمن ابتاعها بعد . فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسك ، وإن شاء ردها وصاعا من تمر » ، والتصرية حبس اللبن في الضرع أياما حتى يجتمع ويكثر ، فيظن المشتري أن درها كثير ، والمصراه هي التي صنع بها ذلك ، وقد رد مقتضى ذلك الحديث كثيرون من الفقهاء وضعفوه لما ذكره صاحب الموافقات آنفا .

وبين مما سبق ذلك النقل أن فقهاء الحجاز كانوا يردون بعض الأحاديث ، ويضعفونها إذا خالفت أصلا إسلامياً مستقام عندهم ، وهذا مالك مع أخذه بالأحاديث المرسلة ، والآثار المنقطعة يخالف الحديث إن خالف قاعدة معلومه من الكتاب أو السنة ، وإنما يأخذون بالحديث ويعلونه على الرأي إذا لم تكن ثمه قاعدة

(١) إعلام الموقعين الجزء الأول ص ٢٦ والحديث المرسل هو الذي يذكره التابعي منسوباً إلى النبي من غير أن يذكر الصحابي الذي روى عنه والمقطع مالم يذكر فيه التابعي ولا الصحابي وفي ذلك كله نظر فأرجع إليه في كتاب مالك .

٤٨ — ولقد وجد فى ذلك العصر الذى كان خصباً بالجدل والخلاف طائفة أنكروا الاحتجاج بالسنة والأخبار المنسوبة للنبى ﷺ. ولقد ذكرهم الشافعى فى الأم، وذكر مناظرته لهم، ولقد نقل حجتهم على لسان أحدهم فقد جاء فى الأم: «قال لى قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه. أنت عربى، والقرآن نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدرى بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها، لو شك شاك قد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبته، فإن تاب وإلا قتلته، ولقد قال الله عز وجل فى القرآن تبياناً لكل شىء، فكيف جاز عند نفسك، أو لأحد فى شىء فرضه ـ أن يقول: مرة الفرض فيه عام، ومرة الفرض فيه خاص، ومرة الأمر فيه دلالة، وإن شاء ذو إباحة، وكثر ما فرقت بينه من هذا، عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر، أو حديثان، أو ثلاثة، حتى تبلغ رسول الله ﷺ، وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحداً لقيتموه، وقدمتموه فى الصدق والحفظ، ولا أحداً لقيت ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطىء فى حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان فى حديث كذا. وفلان فى حديث كذا، ووجدتكم تقولون: لو قال رجل لحديث أحللتم به، وحرمتم من علم الخاصة ـ لم يقل هذا رسول الله ﷺ إنما أخطأتم أو من حدثكم وكذبتم أو من حدثكم ولم تستتيبوه، ولم تزيدوه على أن تقولوا له بئس ما قلت، أفيجوز أن يفرق بين شىء من أحكام القرآن وظاهره واحد عند من سمعه ـ بخبر من هو كما وصفتم، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله، وأنتم تعطون بها، وتمنعون».

هذا ما نقله الشافعى عن المخالف وقد رد عليه، ولا يهمنا الآن رد الشافعى فسنعرض له فى بحثنا عند الكلام فى فقهه، إنما يهمنا هنا أن نتبين ما يرمى ذلك الكلام إليه، إنه يفهم منه أن أحكام القرآن يجب أن تفهم من عبارات القرآن نفسه، وأن الأخبار التى كانت شائعة لا تصلح لتخصيص القرآن، لأن الشك فى صدق الرواة وحفظهم وضبطهم كثير، ولأنها لا تبلغ مبلغ القرآن بدليل أن من شك فى شىء مما جاء فى القرآن كفر واستتيب، فإن تاب قبل منه وإلا قتل. وأن

أخبار الخاصة أى رواية الآحاد لا يستتاب مكذبها ولا من يخطىء الآخذين بها ، ومن يحللون ويحرمون بناء عليها .

ويستفاد من ظاهر هذا الكلام أنهم لا يرفضون الاستدلال بالسنة إن صدقت وقام الدليل القاطع على صدق نسبتها إلى النبي ﷺ ، إنما هم يرفضون أخبار الآحاد لشك فى نسبتها إليه ، فإن انتفى الشك زال سبب المنع .

ولكن قسم الشافعى هؤلاء الذين رفضوا الأخذ بهذا النوع من الأخبار إلى قسمين ، فقال : « ولقد ذهب فيه (أى الخبر) أناس مذهبين ، أحد الفريقين لا يقبل خبراً وفى كتاب الله البيان . . وقال ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض ، وقال غيره ما كان فيه قرآن يقبل فيه الخبر ، ومذهب الضلال فى هذين المذهبين واضح ، لست أقول بواحد منها »[1] .

٤٩ — هذه مثارات مختلفة كانت تثار حول الآثار فى ذلك العصر المزدحم بالأفكار ، وذلك المضطرب الواسع الذى اصطخب بالآراء المتنازعة ، فقوم رفضوا الاستدلال بها ، لشك فى نسبتها إلى النبي ، وقوم استعانوا بها فى فهم القرآن لا فى زيادة أحكام على ما جاء به ، وقد طوت لجة التاريخ هاتين الطائفتين ، وبقيت الطائفتان الأخريان التى استكثرت من الرأى ، ولم تقبل إلا الأخبار التى لاضعف فيها ، ولا شك فى سندها ، فلا تقبل الضعيف ، ولو لم يقم الدليل على كذبه ، والتى استكثرت من الرواية ، وقلت من الرأى ، وكانت الهوة بينهما واسعة قبل عصر الشافعى .

٥٠ — أما فى عصر الشافعى ، فقد أخذ المنهاجان يتقاربان ، وذلك لالتقاء الفريقين واجتماعهما للمدارسة والمذاكرة أو الجدل والمناظرة ، وأكثرهم يريدون رفع منار الشريعة ، ويرجون لها وقارا ، ولأنه لما وجد التدوين فى عصرهم أخذ

(١) الأم الجزء السابع ص ٢٥٠ ، ص ٢٥٢

كل فريق يقرأ علم الآخر ، ولأن كثرة الحوادث ، وعدم تناهيها اضطر أهل الحديث أن يخوضوا فى الرأى وتدوين الصحاح ، وتمييزها وسهولة تعرفها ، واطلاع أهل الرأى على أكثر ما روى عن الصحابة عن الناس ، وتلقيهم لما رواه أهل البلدان المختلفة من أحاديث وآثار — جعل بين أيديهم طائفة كبيرة من الأحاديث فتقاربوا بها من أهل الحديث .

فأبو يوسف من أصحاب أبى حنيفة وفقهاء الرأى يقبل على دراسة الآثار وحفظها ، والاستشهاد بها على ما انتهى إليه من آراء ، فإن وجد رأياً ارتآه من قبل يخالف السنة عدل عنه إلى الرأى الذى يتفق مع الحديث . ولقد قال فيه ابن جرير الطبرى « انه كان يعرف بحفظ الحديث ، وأنه كان يحضر المحدث ، فيحفظ خمسين أو ستين حديثاً ، ثم يقوم فيمليها على الناس » .

ومحمد يطلب الحديث ، ويأخذه عن الثورى ، ثم يلازم مالكا رضى الله عنه ثلاث سنوات ويأخذ عنه . وهكذا ترى الشقة بين أهل العراق وأهل الحجاز قد اخذت تضيق ، حتى تقاربا .

وكل ذلك فى شباب الشافعى ، فلما جاء دوره ، كان هو الوسط الذى التقى فيه فقه أهل الرأى وأهل الحديث معاً ، فلم يأخذ بمسلك أهل الحديث فى قبولهم لكل الأخبار ما لم يقم دليل على كذبها ، ولم يسلك مسلك أهل الرأى فى توسيع نطاق الرأى ، بل ضبط قواعده ، وضيق مسالكه وعبدها . وسهلها وجعلها سائغة ، على ما سنبين فى فقهه . ولقد قال الدهلوى فى حجة الله البالغة : « نشأ الشافعى فى أوائل ظهور المذهبين ، (أبى حنيفة ومالك) ، وترتيب أصولها وفروعها ، فنظر فى صنيع الأوائل ، فوجد فيه أموراً كبحت عنانه عن الجريان فى طريقهم » . وموضع بيان القيود التى قيد نفسه بها هو فقهه .

٥١ — قد بينا بإيجاز اختلاف فقهاء الرأى وفقهاء السنة ، ولكن ما الرأى الذى كان يجرى الكلام حوله ، أهو القياس الفقهى الذى هو إلحاق أمر غير منصوص

على حكمة بأمر آخر منصوص على حكمة لاشتراكهما فى علة الحكم ، أم هو أعم من ذلك ؟ إن المتتبع لمعنى كلمة الرأى فى عصر الصحابة والتابعين يجدها عامة لا تختص بالقياس وحده ، بل تشمله وتشمل سواه ، ثم إذا نزلنا إلى ابتداء تكوين المذاهب نجد فيها هذا العموم أيضاً ، ثم إذا توسطنا فى عصر المذاهب نجد كل مذهب يختلف فى تفسير الرأى الجائز الآخذ به عن المذاهب الأخرى .

يفسر ابن القيم الرأى الذى أثر عن الصحابة والتابعين بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات ، وإن المراجع لفتاوى الصحابة والتابعين ومن سلك مسلكهم يفهم من معنى الرأى ما يشمل كل ما يفتى فيه الفقيه فى أمر لا يجد فيه نصاً ، ويعتمد فى فتواه على ما عرف من الدين بروحه العام أو ما يتفق مع أحكامه فى جملتها فى نظر المفتى ، أو ما يكون متشابهاً لأمر منصوص عليه فيها . فيلحق الشبيه بشبيهه ، وعلى ذلك يكون الرأى شاملا للقياس ، والاستحسان ،[1] والمصالح المرسلة ، والعرف .

---

(١) عرف أبو الحسن الكرخى، وهو من فقهاء الحنفية الاستحسان : « بأن يعدل المجتهد عن أن يحكم فى المسألة بمثل ما حكم به فى نظائرها إلى غيره لدليل أقوى يقتضى العدول عن الدليل الأول المثبت لحكم هذه النظائر » ويدخل فى هذا التعريف ما يقوله بعض الفقهاء من أن الاستحسان هو القياس الخفى وقد عرف الاستحسان فى المذهب المالكى بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى، وليس المراد مطلق مصلحة ، بل المصلحة التى تجعل جانب الاستدلال بها أقوى ، وبذلك يتفق التعريف مع قول ابن العربى فى أحكام القرآن : « إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين » وتعريف المالكية هذا (وفيه نظر) يتقارب مع تعريف الحنفية ، ولقد قال الشاطبى فى الموافقات : « إن مقتضى الاستحسان الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس ، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه ، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع فى الجملة فى أمثال تلك الأشياء المعروضة ، كالمسائل التى يقتضى فيها القياس أمرا ، إلا أن ذلك الأمر يؤدى إلى فوات مصلحة من جهة أخرى ، أو جلب مفسدة كذلك » .

والمصالح المرسلة هى المصالح التى يتلقاها العقل بالقبول ، ولا يشهد أصل خاص من الشريعة بالغائها أو اعتبارها فما يشهد له الشارع بالإلغاء مرفوض بالاتفاق ، وما يشهد له بالاعتبار يكون من الأوصاف المناسبة المقبولة فيقبل بالاتفاق ، ويدخل فى باب القياس .

والاستحسان والمصالح المرسلة متقاربان فى المعنى فى نظر المالكية ، ألا ترى أنهم يعرفونه بأنه الأخذ بمصلحة جزئية فى مقابل دليل كلى فالاستحسان فى جملة معناه عند المالكية يتقارب مع المصالح المرسلة ، وبينهما فرق دقيق ، ولعل النص الذى روى عن مالك بأن الاستحسان تسعة أعشار العلم المراد به ما يشمل المصالح

وقد كان أبو حنيفة وأصحابه يأخذون بالقياس والاستحسان والعرف ، ومالك يأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة والعرف ، ولقد اشتهر الاخذ بالمصالح المرسلة فى ذلك المذهب ، ولذلك كانت فيه مرونة وقابلية لكل ما يجد فى شئون الناس فى العصور المختلفة ، مع أنه مذهب لم يكثر من القياس ، كأبى حنيفة وكذلك الاستحسان قد اتسع له المذاهب المالكى ، حتى لقد قال فيه مالك : إنه تسعة أعشار العلم ، ولكن ذلك كله إذا لم يكن نص ، ولا فتوى صحابى ولا عمل لأهل المدينة .

جاء الشافعى فوجد ذلك الاستدلال المرسل للأحكام من غير نص يعتمد عليه ، فلم يأخذ بذلك الاتجاه غير المقيد فى استنباط الأحكام . ورأى أنه لا رأى فى الشريعة إلا إذا كان أساسه القياس ، بأن يلحق الأمر غير المنصوص على حكمه بالأمر الآخر المنصوص على حكمه ، والرأى فى هذه الحال حمل على النص ، وليس بدعا فى الشرع . أما الاستدلال المطلق والتعليل المطلق للأحكام من غير البناء على العلة فى المنصوص على حكمه ، فهو ابتداع فى الشرع ، ولذلك قال من استحسن فقد شرع ، ولقد وضع للقياس ضوابطه وموازينه ، ودافع عنه وأيده ، حتى فاق الحنفية فى تحريره وإثباته ، وحتى لقد قال الرازى فى ذلك : « والعجيب أن أبا حنيفة كان تعويله على القياس ، وخصومه كانوا يذمونه بسبب كثرة القياسات ، ولم ينقل عنه ، ولا عن أحد من أصحابه ، أنه صنف فى إثبات القياس ورقة ، ولا أنه ذكر فى تقريره شبهة ، فضلا عن حجة ، ولا أنه أجاب عن دلائل خصومه فى إنكار القياس ، بل أول من قال فى هذه المسألة ، وأورد فيها الدلائل هو الإمام الشافعى » .

— المرسلة . وهذا على عدهما شيئين متغايرين تقوم على النظر الحنفى الذى يقبل أحدهما ويرد الآخر أما النظر المالكى فهما متقاربان فيه ، وسنبين الفرق فى موضعه إن شاء الله تعالى .

٢ — فتوى الصحابى والتابعى وما عليه أهل المدينة

٥٢ — وقد كانت من المسائل التى جرت حولها المناقشات ، وكان أهل الحديث وأهل الرأى يميلون إلى الأخذ بها ، فتاوى الصحابة ، لأن الاتباع أولى من الابتداع ، ولأن الصحابة هم الذين شاهدوا ، فلرأيهم موضعه من الصواب ، أو مكانه من فهم الدين ، وأنهم أئمة يقتدى بهم ، ولقد تأثر بآرائهم أكثر الفقهاء حتى لقد روى عن أبى حنيفة أنه كان يقول : « إذا لم أجد فى كتاب الله ، ولا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذت بقول أصحابه من شئت ، وأدع قول من شئت ، ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم ، فاذا انتهى الأمر إلى ابراهيم والشعبى ، والحسن ، وابن سيرين ، وسعيد بن المسيب ، فلى أن اجتهد كما اجتهدوا » ، وإذا كان ذلك قول أبى حنيفة إمام أهل العراق فى آراء الصحابة وأقوالهم ، فلا بد أن يكون غيره أكثر تأثراً بفتاويهم ، والمأثور عنهم رضوان الله تبارك وتعالى عليهم .

ولقد كثر المأثور من فتاوى الصحابة فى ذلك العصر كثرة عظيمة شغلت عقول الفقهاء ، واتخذوها نبراساً لهم فى اجتهادهم ، فتأثروهم فى اجتهادهم ، واتبعوا مثل طريقتهم ، وتأثروا بهم فاحترموا آراءهم ، وجعلوها معتمداً إذا لم يكن كتاب ولم يكن سنة ، فاذا اجتمعوا على رأى التزم من بعدهم من المجتهدين الأخذ به ، وإن قال أحدهم رأيا لم يعرف له مخالف ، أخذ الأكثرون من الفقهاء به ، وإن اختلفوا فيما بينهم سار الكثيرون من المجتهدين على أن يختاروا من آرائهم ما يتفق مع نزعاتهم ، على ألا يخرجوا من دائرة هذه الآراء إلى غيرها ، سار الفقهاء فى عصر التابعين والمجتهدين على ذلك النمط وان لم يتخذوه أصلا قائما بذاته ، ولا قاعدة فقهية مستمدة من أصول الدين وأحكامه ، ولعلهم انما كانوا يعملون ذلك ، لأنهم يرون أن الصحابة قد نزل القرآن على الرسول بشهودهم وعيانهم ، ولا بد أن يكونوا قبسوا جملة آرائهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وليس لأحد

اجتهاد فى أمر يسبب إلى الرسول ﷺ أو يمت إليه بسبب ، فهم لم يجعلوا آراءهم مجرد اجتهاد فقهى . بل هى أقرب إلى السنة منها إلى الاجتهاد .

ثم إن أتباعهم كان باعتبارهم المعلمين الأولين الذين نشروا بالفقه الإسلامى فى الآفاق ، وأنهم النجوم التى أضاءت بنور الإسلام فى الآفاق .

٥٣ — جاء الشافعى فى ذلك العصر ، وتخرج على شيوخ الحجاز ، فتخرج على مالك رضى الله عنه الذى كان يرى أن آراء الصحابة يجب الأخذ بها، بل آراء بعض كبار التابعين ، يجب أن تقدم على الرأى ، بل عمل أهل المدينة يقدم على الرأى . وهكذا فكان طبعيا أن يتأثر بذلك ، وقد تأثر به أبو حنيفة نفسه إمام القياسين . وقدمه على رأيه . ولذلك أثر عن الشافعى أنه كان يقول فى آرائهم : « رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا [1] » ولقد جاء فى أعلام الموقعين : « قال الشافعى فى الرسالة القديمة . . . هم فوقنا فى كل علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به عليهم وآراؤهم لنا أحمد وأولى بنا من رأينا » [2] .

وينقل ابن القيم عن كتابه اختلاف مالك : « العلم طبقات : الأولى الكتاب والسنة ، الثانية الاجماع فيما ليس كتاباً ولا سنة ، والثالثة أن يقول الصحابى، فلا يعلم له مخالف ، الرابعة اختلاف الصحابة . (الخامسة القياس) وهكذا » .

ولقد كان لرأى الصحابى مقامه فى اجتهاد الشافعى ، وسنبين ذلك عند الكلام فى أصوله ، وقد مهدنا له الآن » .

أما مذهب التابعى فإن فقهاء الحديث كانوا يؤثرونه أحيانا على القياس . وفقهاء الرأى قد رأينا قول شيخهم أبى حنيفة أن له أن يجتهد كما اجتهدوا . وقد كان الشافعى من أصحاب المسلك الثانى على ما ستراه جلياً واضحاً فى أصوله .

٥٤ — ولننتقل إلى المسألة التى أثارها مالك واستمسك بها أشد الاستمساك رضى الله عنه ، وهى مسألة عمل أهل المدينة ، فقد أخذ بعملهم لأن الناس تبع

(١) أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٤٣

(٢) أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٩١ .

لأهل المدينة التى إليها كانت الهجرة ، وبها نزل القرآن ، كما جاء فى رسالة مالك إلى الليث ورد الليث عليه ، وقد كانت هذه المسألة مثار جدل كبير بين فقهاء هذا العصر ، ولقد ذكر ابن القيم أن أخذ مالك رضى الله عنه بعمل أهل المدينة لم يكن منه إلزاما لغيرهم من أهل الأمصار ، ولا على أنه حجة فى الدين لا تصح مخالفته بحال ، بل على أنه اختيار منه ، ولقد قال فى أعلام الموقعين : «ومالك نفسه منع الرشيد من ذلك (حمل الناس على العمل بمذهبه) وقد عزم عليه» ، وقال : «قد تفرق أصحاب رسول الله ﷺ فى البلاد ، وصار عند كل طائفة منهم علم ليس عند غيرهم ، وهذا يدل على أن عمل أهل المدينة ليس عنده حجة لازمة لجميع الأمة ، وإنما هو اختيار منه لما رأى عليه العمل ، ولم يقل قط فى موطئه ولا غيره لا يجوز العمل بغيره ، بل هو يخبر اخباراً مجرداً أن هذا عمل أهل بلده فإنه رضى الله عنه وجزاه عن الاسلام خيراً ، ادعى اجماع أهل المدينة فى نيف وأربعين مسألة ، ثم هى ثلاثة أنواع :

(أحدها) لايعلم أن أهل المدينة خالفهم فيه فيه غيرهم .

(الثانى) ماخالف فيه أهل المدينة غيرهم ، وان لم يعلم اختلافهم فيه .

(التالث) مافيه الخلاف بين أهل المدينة أنفسهم ، ومن ورعه رضى الله عنه أنه لم يقل إن هذا اجماع الأمة الذى لا يحل خلافه»[1] ، وقد جعل القسم الأول ، مقدماً على الحديث الصحيح ، وجعل القسم التانى مقدماً على خبر الوحد وذلك فى الأمور النقلية ، أى الأمور التى لاتكون بالاجتهاد .

٥٥ — وقد علمت من حياة الشافعى أنه كان تلميذاً لمالك ، وأنه مكث الشطر الأكبر من حياته العلمية لا يناقضه ، وقد يخالفه ، وأنه عندما رحل إلى بغداد رحلته الأولى سنة ١٨٤ كان يعد من أصحاب مالك ، وكان يذود عن فقه أهل المدينة، وأنه قامت من أجل ذلك المناظرات بينه وبين محمد بن الحسن رضى الله عنهما . وإذا كان كذلك فلا بد أن يكون قد تأثر برأى شيخه فى ذلك ، ولقد نقلت عنه

(١) إعلام الموقعين حـ ٢ ص ٢٩٧

أقوال فى احترام أهل المدينة ، فلقد روى البيهقى فى كتابه مناقب الشافعى ، عن يونس بن عبدالأعلى قال: « ناظر الشافعى رضى الله عنه فى شىء ، فقال والله ما أقول لك إلا نصحاً ، إذا وجدت أهل المدينة على شىء ، فلا يدخلن قلبك شك أنه الحق وكل ما جاءك وقوى كل القوة ، لكنك لم تجد له أصلا وإن ضعف فلا تعبأ به ولا تلتفت إليك » ، وترى من هذا أنه أخذ بعمل أهل المدينة ، وعد مخالفته للحديث قدحاً فيه يوجب عدم الالتفات إليه .

ويظهر أن ذلك القول كان قبل أن يقرر لنفسه مذهبا فى الاجتهاد والاستنباط ، فإنه بعد تقرير ذلك المذهب سترى أنه لا يقدم على الحديث شيئاً إلا كتاب الله ، وسنبين ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى .

٣ ـ الجدل حول الإجماع

٥٦ ـ قد تبين مما سبق أن جمهور الفقهاء قد أخذوا بآراء الصحابة إذا اجتمعوا على رأى ، ولم يكن له مخالف ، يستوى فى ذلك من فقهاء الجماعة الإسلامية فقهاء الرأى وفقهاء الحديث ، ثم رأينا أن مالكا يأخذ برأى أهل المدينة إذا اجتمعوا على أمر ، ويقدمه على الحديث الصحيح ، إذ يعتبر مخالفة الحديث لذلك الإجماع النقلى من أسباب القدح فيه ، لهذا النقل ، ولحديث : « لا تجمع أمتى على ضلالة » ، وحديث : « ان الله أجاركم من ثلاث : أن يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا ، وأن ينصر أهل الكذب منكم على أهل الصدق ، وأن تجتمعوا على ضلالة » ـ انبعثت فكرة كون الأجماع حجة فى الدين ، وكان سبباً فى أن الكثرة كانت تعتبر الاجماع دليلا تحتج به فى مجادلتها ، فأحد المتناقشين يدعى الأجماع فى دعواه ، والآخر ينكره عليه ، ولم يكن الذين لم يأخذوا بالاجماع معترضين على مبدئه ، بل كانوا معترضين على وجوده .

دخل الاجماع عنصراً من عناصر الجدل ، يتنازعه الطرفان فى بعض القضايا سلباً وإيجاباً ، وكثر فى المناظرات ، وأخذ بعض المتعصبين لآرائهم ينتحلونه كلما أمحل بهم الدليل ، وأعوزتهم الحجة ، وكان الشافعى هو الذى صال وجال مع المتناظرين من فرق الفقهاء المختلفة . الغلاة منهم والمقتصدون ، ممن كانوا يهاجمون فى جدالهم بالاجماع ، لذلك كان ذلك الموضوع من الموضوعات التى احتلت مكانا فى جدله ، ثم احتلت مكانا فى بحوثه .

أخذ الشافعى بمبدأ الاجماع ، وكان الناس قبله يلهجون به من غير أن يتجهوا إلى معرفة أصله من الكتاب ، مكتفين بمعرفة أصله من السنة فى الحديثين اللذين نوهنا عنهما من قبل ، فلما درسه الشافعى قيل إنه بين أصله من الكتاب ، وهو قوله تعالى : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير

سبيل المؤمنين نوله ما تولى، ونصله جهنم، وساءت مصيراً»[1]، وليس من اتباع المؤمنين الخروج بقول يخالف ما عليه جماعة العلماء منهم.

وجد الشافعي الحقائق الشرعية تحمله على الأخذ بأن الاجماع حجة، فلم يجد مناصا من أن يعترف به ثم يضبطه، ويضع له المقاييس والموازين التي تكشف بطلان دعوى من يدعيه من غير برهان؛ ولكنه وجد بجوار ذلك أن دعوى الاجماع في المجادلات لاتقوم على أي أساس علمي، وأنه إن ترك المجادلين والمحامين على المذاهب يدعونه، أدى ذلك إلى الفوضى العلمية وسقط الاستدلال الفقهي، فكل منتحل فكرة يدعيه، فلا يطالب بدليل سواه، ولذلك جعل الاجماع في مرتبة بعد الكتاب والسنة، فليس لأحد أن يرفض الكتاب، أو السنة. ولو خبر آحاد بالأجماع.

ثم كان يثقل الوطأة على من يجادله، ويستمسك بالاجماع لتأييد مدعاه، حتى لقد كان يذهب به فرط الحملة وشدة الوطأة على خصمه إلى إنكار وجود الاجماع، حتى لقد قال في إحدى المناقشات: «دعوى الاجماع خلاف الاجماع»: وقد جاء في الأم على لسان الشافعي: «أو ما كفاك عيب الاجماع أنه لم يرد على لسان أحد بعد رسول الله ﷺ دعوى الاجماع، (إلا فيما لا يختلف فيه أحد) إلا عن أهل زمانك، فقال (أي مناظره) فقد ادعاه بعضهم، قلت أفحمدت ما ادعى منه، قال لا: قال فكيف صرت إلى أن تدخل فيما ذممت في أكثر مما عبت، ألا تستدل من طريقك أن الاجماع هو ترك ادعاء الاجماع، ولا تحسن النظر لنفسك إذا قلت: هذا إجماع. فيوجد من سواك من أهل العلم من يقول لك معاذ الله أن يكون هذا إجماعا بل فيما ادعيت أنه إجماع اختلاف من كل وجه في بلد أو أكثر من يحكى لنا عنه من أهل البلدان»[2].

(١) في هذا الاستدلال نظر سديد.
(٢) الأم الجزء السابع ص ١٥٨.

والشافعى مسلم بوجود بعض الاجماع ، وليس منكرا لوجوده من كل الوجوه وقد سأله مناقشه فى صدر مناظراته : «فهل من إجماع ؟ قلت نعم بحمد الله كثير فى جملة الفرائض التى لا يسع أحداً جهلها ، فذلك الإجماع هو الذى لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئا يقول لك ليس هذا باجماع »[1] .

ولنكتف بهذا القدر فى هذا التمهيد ، مرجئين تمام القول فى ذلك إلى الكلام فى أصول الشافعى .

(١) الأم الجزء السابع ص ١٥٧

٤ ـ عبارات النصوص

٥٧ ـ لم يكن الخلاف بين الفقهاء مقصوراً على أصول الأدلة ومراتبها، وقوتها، بل كان أقوى وأعمق فى دلالات النصوص الفقهية، وقد جرهم ذلك إلى مناقشات حول الألفاظ ونوع دلالتها، وإن المناظرات إذا انتقلت إلى الألفاظ ومدلولاتها كان المضطرب واسعا، والميدان مترامى الأطراف. ولقد زاد المناظرة قوة واحتداما اعتماد بعض الصيغ العربية فى تعيين المراد منها ـ على القرائن، ومايحف بالموضوع، وقد يستعان فى تعيين المراد بالسنة، أو عرف العرب، فمثلا «لفظ الفعل الأمر» يدل بطريق الاشتراك على الاباحة. وعلى الارشاد، وعلى الطلب على وجه الندب، وعلى الطلب على وجه الحتم واللزوم. وإذا جاء ذلك اللفظ فى نص قرآنى، أو نبوى، كان محتملا لتلك المعانى فى ذاته، وتعيين إحدها بقرينة لفظية أو أثر، أو تفسير للنبى أو قرينه المقام والحال، فإذا قال الله تعالى: «وإذا حللتم فاصطادوا» فلفظ الأمر فى ذاته يحتمل الاباحة. والارشاد والطلب، ولكن اقترانه بإذا حللتم مما يدل على أنه قبل الحل كان الصيد محرما لاحرام الحج، فكان المراد الإباحة، وهكذا يكون البحث فى كل صيغة أمر.

وقد جر هذا إلى نوعين من الخلاف: (أحداهما) اختلاف فى قوة القرائن ومدلولها، فبعضهم يأخذ بقرينة والآخر يهملها، وذلك خلاف فى فهم النص الجزئى (ثانيهما) خلاف فى القاعدة العامة فى الأمر. الأصل فيه الطلب اللازم، حتى يقوم الدليل على سواه، أم الأصل الأباحة والارشاد حتى يقوم الدليل على الطلب لازما أو غير لازم.

وكذلك النهى قد يكون للتحريم أو الكراهة والارشاد، والقرائن هى التى تعين المراد، فيختلف العلماء فى النصوص الجزئية، ثم يختلفون فى أصل دلالة النهى أعلى التحريم حتى يقول الدليل أم على سواه؟.

ولا يقف الاختلاف فى دلالات النهى عنده، بل يتعمقون، فيختلفون فى النهى إذا ورد على عقد موصوف بوصف أيلغيه ويبطله؟ أله وجود إذا عقد مع

ذلك الشرط ، أم لا يبطل العقد ، ولكنه يكون عقداً منهيا عنه يجب أن يفسخه عاقداه ، وإن لم يفعلا تحملا الاثم . قال الحنفية إن العقد ينعقد ولكن يجب فسخه ، وقال غيرهم العقد لا ينعقد ، وكذلك إذا نهى الشارع عن الطلاق فى حال معينة فأوقع الشخص الطلاق فى هذه الحال ، أيقع مع إثم من أوقعه أم لا يقع ، لأن الشارع نهى عنه فيكون باطلا ؟ قال جمهور فقهاء الجماعة يقع مع الاثم ، وقال الشيعة لا يقع لمكان النهى .

ثم كان الخلاف يجرى حول دلالات الألفاظ المشتركة فى تعيين أحدهما دون الآخر ، كما جرى الخلاف بين الصحابة ، ثم التابعين ، ثم المجتهدين فى تفسير معنى القرء فى قوله تعالى : «والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» ، فقد فسر بعض الصحابة القرء بالطهر ، وفسره بعضهم بالحيض ، واختلف التابعون والمجتهدون تبعاً لاختلاف الصحابة .

ثم جرى الاختلاف فى دلالة العام الذى يشتمل مدلوله على عدة آحاد، أدلالته عليه قطعية أم دلالته ظنية ؟ كما اختلفوا فى الجمع بين النصوص إذا تواردت فى موضوع ، وفى تقييد المطلق بالمقيد ، وهكذا فى كل هذه الأمور جرى الخلاف .

وكان متسع الأفق مترامى المدى ، عميق الفكرة ، وقد كان الشافعى يجادل الفقهاء فى هذه الموضوعات ، ولما اتجه إلى تدوين أصول الاستنباط . كان لهذه المسائل مكان كبير فيها ، وعاونه على تمحيصها علمه بالعربية ودراسته لأساليبها ، وسترى ذلك واضحا عندما نبين ذلك .

خلاصة القول عصره

٥٨ — هذا عصر الشافعى رضى الله عنه ، عصر التقت فيه الحضارات القديمة ، حضارات الهند وفارس واليونان فى صقع واحد تحت ظل ذلك الدين الجديد ، وتم المزج بين تلك الحضارات المتباينة أصولها ، فالتقت فى ذلك الجيل متآلفة النغمات ، غير مضطربة ولا متنازعة إلا فى بعض الأحوال عن بعض الناس ممن لم يندمجو فى ذلك الجديد ويأتلفوا معه ، بل أرادوا به خبالا ولم يرجوا له وقارا .

وهو عصر الخصب العقلى المستقل المنتج، فهؤلاء المحدثون يشمرون عن ساعد الجد ، ليتميز الصحيح فى المروى عن رسول الله ﷺ ، ويضعون ضوابط ومقاييس يتعرفون بها الثقات من الرجال ، ويخرجون بها الشاذ من المرويات ، ويبينون ما يصح أن يكون حجة فى الدين ، وما لايصح ، ثم يدونون ماصح عندهم ورجح صدقه على مقتضى مقاييسهم .

وهذه الفرق المختلفة كل فرقة تجرد سيف الحجة لتشق الطريق لدعايتها ، وتعبد السبيل لآرائها ، كل فرقة لها مذهبها الفقهى تنشره وتناظر فيه ، وتدعم أصوله بحجج من الكتاب والسنة ، والشافعى يخالط الفرق المختلفة ، ويجتمع بآحادها ، ويناقش المتصدين لبيأن حججها الفقهية ، وأدلتها المذهبية ، ويقبس من علمائها مايراه صالحا ، وما يرى الحجة فيه .

وهؤلاء العلماء من فقهاء ومحدثين ينتقلون فى البلاد ، وينتجعون الأقاصى والأدانى طلبا للحديث ، وطلبا للفقه ، وطلبا للقرآن ، فيلتقى الشافعى بهم ، وخصوصاً فى البيت الحرام الذى كان مؤتمرا علميا يلتقى فيه العلماء من كل فج عميق ، يتبادلون فيه الأنظار العلمية المختلفة ، ويتناظرون فى تعرف صحيح الآراء من سقيمها ، ولقد كان الحرم المكى مقام الشافعى فى نشأته الأولى ، عندما أخذ يدرس مستقلا بعد مزايلته بغداد للمرة الأولى التى درس فيها فقه أهل الرأى واستمع إليهم وجادلهم ، وسمع من محمد بن الحسن كتبه .

ثم ها هم أولاء فقهاء الرأى ، وفقهاء الحديث يلتقون فى مكان واحد ، ويتناظرون طلبا للحقيقة ، فيأخذ كل مما عند الآخر ، وقد كانوا يظنون كل الظن أن لاتلاقيا ، فنجد فقهاء الحديث يأخذون بالرأى ، وفقهاء الرأى يؤازرون آراءهم بالحديث ، أو يهذبون آراءهم لتلتقى مع الحديث الصحيح الذى وجدوه بعد ماتفقدوه ، أو يعدلون عن بعض هذه الآراء ، لمباينتها لما علموه من حديث .

ثم هذا علم الصحابة الذين تفرقوا فى الأمصار فى عهد الخلفاء الراشدين يلتقى على الفقهاء جميعاً بسبب النجعة والارتحال ؛ فقهاء البلدان يجتمعون ويتبادلون ماتوارثوه عن الصحابة ،كل بماورثه، وما وصل إليه علمه ، فيدرسون تلك الآراء ويختار كل فقيه من هذه الآراء مايكون أقرب إلى نزعته ، أو ما يكون أقوى دليلا فى نظره ، أو مايراه أصلح للناس فى بيئته وعصره ، ثم يتناقشون فيما يرجح كل واحد منهم ، وفيما يدع ويذر .

ثم هذا الفقه يجمع فى الكتب ويدون فيها بعد أن دونت السنة ، فيرى الفقيه آراء غيره مدونة مبسوطة ، فيقرؤها ويدرسها وينقدها ، ويقبل ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة .

ثم فى هذا العصر الذى كثرت فيه المناظرات كما رأيت ، أخذ الفقه يتجه اتجاهاً كليا بعد أن كان نظرا جزئياً ، فبعد أن كان المفتى او الفقيه يفتى فيما يقع من الحوادث وما يسأل عنها ، ثم يفتى فى صور جزئية يفرضها ، اخذ الدرس يتجه إلى الأصول التى تتفرع منها الأحكام الجزئية ، ويبنى عليها ، ثم أخذوا يشقون الطريق الذى يجب اتباعه، ومكان الأدلة بعضها بالنسبة لبعض ، وبعبارة جامعة اتجه تفكيرهم فى مناظراتهم إلى وضع مقاييس الاستدلال الفقهى وأصول الاستنباط ، كانوا يتنافسون حول الأحاديث التى يجب الأخذ بها ، أيؤخذ بالمرسل مع الحديث المتصل أم لا يؤخذ إلا بالمتصل ؟ ثم ما مقام السنة من الكتاب ، وما قوتها ، أهى مبينة له ، أم تزيد بالاحكام على أحكامه ؟ وهل تبلغ من القوة درجة أن

تنسخ بعض أحكامه . وأخذوا يتكلمون فى النسخ متى يكون ، وكيف يكون ، وهكذا عرضت على بساط البحث المســـائل الكلية فتجادلوا فيها ، واختلفوا فى مسالكهم فيها ، كما اختلفوا فى الفروع ، ولكن الاختلاف هنا لم يكن بكثرة الاختلاف فى الفروع ، ثم عرضت قوة الألفاظ فى الدلالة ، وكيف تفهم النصوص الفقهية ، وتستخرج الأحكام من ثنايا العبارات .

جاء الشافعى فى ذلك العصر ، وفى وسط ذلك الجو العلمى القوى عاش وخاض غمرات المناظرات وأخذ من تلك الثروة العلمية العظيمة ، وبقوة مواهبه ودراساته ، وحسن اتجاهاته ، وفى ظل عصره ، خرج على الناس بآرائه ومذهبه .

٥ ـ الفرق

٥٩ ـ التقى الشافعي بآحاد من المنتمين للفرق الاسلامية ، وتلقى الحديث عن بعضهم . ودرس آراءهم كما يدل على ذلك ما قاله عن مقاتل بن سليمان، كما بينا ، فكان من الحق أن نشير بإلمامة موجزة إلى الفرق التى عاصرته ، ويظن أنه عرف آراءها ، وهى :

١ ـ الشيعة

٦٠ ـ الشيعة أقدم الفرق الاسلامية ، وقد ظهروا بمذهبهم السياسى فى آخر عصر عثمان رضى الله عنه ، ونما وترعرع فى عهد على رضى الله عنه ، إذ كان كلما اختلط رضى الله عنه بالناس ازدادوا إعجاباً بمواهبه وقوة دينه وعلمه ، فاستغل الدعاة ذلك الاعجاب ، وأخذوا ينشرون نحلهم بين الناس ، ولما جاء العصر الأموى ووقعت المظالم على العلويين ، واشتد نزول أذى الأمويين بهم ، ثارت دفائن المحبة لهم ، والشفقة عليهم ، ورأى الناس فى علىّ وأولاده شهداء هذا الظلم ، فاتسع نطاق المذهب الشيعى ، وكثرت أنصاره .

وقوام هذا المذهب : ـ ١ ـ « أن الإمامة ليست من مصالح العامة التى تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعين القائم بها بتعيينهم ، بل هى ركن الدين ، وقاعدة الإسلام ، ولا يجوز لنبي إغفالها ، وتفويضها إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوما عن الكبائر والصغائر »[١] .

٢ ـ وأن على بن أبى طالب كان هو الخليفة المختار من النبى ﷺ . وأنه أفضل الصحابة رضوان الله تبارك وتعالى عليهم، وقيل ان الشيعة ليسوا وحدهم الذين كانوا يرون تفضيل علىّ رضى الله عنه على سائر الصحابة ، بل إن من الشيعة من يدعى أن بعض السابقين من الصحابة كان يرى ذلك ، ومنهم عمار بن ياسر ، والمقداد ابن الأسود ، وأبو ذر الغفارى، وسلمان الفارسى، وجابر بن عبد الله. وأبى بن كعب.

(١) مقدمة ابن خلدون .

وحذيفة ، وبريدة ، وأبو أيوب ، وسهل بن حنيف ، وعثمان بن حنيف ، وأبو الهيثم ، وخزيمة بن ثابت ، وأبو الطفيل عامر بن واثلة ، والعباس بن عبد المطلب وبنوه ، وبنو هاشم كافة ، وكان الزبير من القائلين به فى بدء الأمر ثم رجع ، وكان من بنى أمية قوم يقولون ذلك ، منهم خالد بن سعيد بن العاص ، ومنهم عمر ابن عبد العزيز[١] .

ولم يكن الشيعة على درجة واحدة ، بل كان منهم المغالون فى تقدير على وبنيه ، ومنهم المعتدلون والمقتصدون ، وقد اقتصر المعتدلون فى تفضيله على بقية الصحابة من غير تكفير لأحد ، وقد حكى ابن أبى الحديد نحلة المعتدلين ، وهو منهم ، فقال : « كانوا أصحاب النجاة والخلاص والفوز فى هذه المسألة ، لأنهم سلكوا طريقة مقتصدة ، قالوا : هو أفضل الخلق فى الآخرة ، وأعلاهم منزلة فى الجنة ، وأفضل الخلق فى الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه ، فإنه عدو الله سبحانه وتعالى ، وخالد فى النار مع الكفار والمنافقين ، إلا أن يكون ممن قد ثبتت توبته ، ومات على توليه وحبه ، فأما الأفاضل من المهاجرين والأنصار الذين ولوا الامامة قبله ، فلو أنكر إمامتهم وغضب عليهم ، وسخط فعلهم ، فضلا عن أن يشهر عليهم السيف ، أو يدعو إلى نفسه ، لقلنا إنهم من الهالكين . كما لو غضب عليهم رسول الله (ص) وآله ، لأنه قد ثبت أن رسول الله (ص) قال له : حربك حربى ، وسلمك سلمى . وأنه قال : اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه ، وقال له : لا يحبك إلا مؤمن ولا يبغضك إلا منافق ، ولكنا رأيناه رضى إمامتهم وبايعهم وصلى خلفهم وأنكحهم ، وأكل فيئهم ، فلم يكن لنا أن نتعدى فعله ، ولا نتجاوز ما اشتهر عنه ، ألا ترى أنه لما برئ من معاوية برئنا منه ، ولما لعنه لعناه ، ولما حكم بضلال أهل الشام ، ومن كان فيهم من بقايا الصحابة كعمرو بن العاص وعبد الله ابنه وغيرهم ، حكمنا

(١) شرح نهج البلاغة لابن الحديد

أيضاً بضلالهم ، والحاصل أننا لم نجعل بينه وبين النبي ﷺ إلا رتبة النبوة ، وأعطيناه كل ما عدا ذلك من الفضل المشترك بينه وبينه ، ولم نطعن فى أكابر الصحابة الذين لم يصح عندنا أنه طعن فيهم، وعاملناهم بما عاملهم به عليه السلام»[1].

٦١ — أما الغالون المتطرفون من الشيعة ، فقد رفعوا علياً إلى مرتبة النبوة حتى لقد زعم بعضهم أن النبوة كانت له ، وأن جبريل أخطأ ، وذهب إلى النبي ﷺ[2] بل ان منهم من رفع علياً إلى مرتبة الإله ، وقالوا له هو أنت (الله) . ومنهم من زعم ان الإله حل فى الأئمة على وبنيه ، وهو قول يوافق مذهب النصارى فى حلول الإله فى عيسى ، ومنهم من ذهب إلى أن كل روح إمام حلت فيه الالوهية ، تنتقل إلى الإمام الذى يليه .

وقد أجمع أكثر الشيعة الروافض على أن آخر إمام يفرضونه لا يموت ، بل هو حى يرزق باق ، حتى يرجع فيملأ الأرض عدلا ، كما ملئت جوراً وظلماً . فطائفة قالت إن على بن أبى طالب حىّ لم يمت وهم السبئية ، وطائفة قالت إن محمد ابن الحنفية حىّ برضوى عنده عسل وماء ، وطائفة قالت إن يحيى بن زيد لم يصلب ، ولم يقتل بل هو حىّ يرزق ، والاثنا عشرية يقولون إن الثانى عشر من أئمتهم وهو محمد بن الحسن العسكرى ، ويلقبونه المهدى ، دخل فى سرداب بدارهم بالحلة وتغيب حين اعتقل مع أمه ، وغاب هنالك ، وهو يخرج آخر الزمان ، فيملأ الأرض عدلا ، وهم ينتظرونه لذلك ، ويقفون كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب ، وقد قدموا مركباً ، فيهتفون باسمه ، ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ثم ينفضون ، ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية ، وبعض هؤلاء يقول إن الإمام الذى مات سيرجع إلى حياته الدنيا ، ويستشهدون لذلك بما وقع فى القرآن الكريم من قصة أهل الكهف والذى مر على قرية ، وقتيل بنى إسرائيل حين ضرب بعظام البقرة ، التى أمر بذبحها[3].

(١) شرح نهج البلاغة
(٢) وهم الغرابية وسموا بذلك لأنهم قالوا إنه يشبه النبى (ص) كما يشبه الغراب الغراب .
(٣) مقدمة ابن خلدون بتصرف .

وبعض الشيعة خلطوا بهذه الآراء آراء اجتماعية خطرة مفسدة للنسل هادمة للأديان ، فاستحلوا الخمر والميتة ونكاح المحارم ، وتأولوا قوله تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا ، إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات » .

وزعموا أن ما فى القرآن من تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير كناية عن قوم يلزم بغضهم ، مثل أبي بكر وعمر وعثمان ومعاوية ، وكل ما فى القرآن من الفرائض التى أمر الله بها كناية عمن تلزم موالاتهم مثل على والحسن والحسين وأولادهم[١] .

٦٢ — ومن ذلك نرى أن الشيعة مزيج من الآراء ، وبعضها مرتع لكثير من الأفكار ، وفيها نحلة قد ضلت بها أوهام كثيرة ، ودخلت عليها خواطر باطلة ، ومبادىء من ملل قديمة ، وقد أرادوا أن يلبسوها بلباس الإسلام ، فضاقت عن أن تسع بعضهم عقيدة الاسلام السامية النقية وهى عقيدة التوحيد .

وقد تساءل بعض العلماء الأوربيين عن أصل الشيعة ، وفيها مبادىء لا شك أن بعضها دخيل فى الاسلام ، فقد ذهب الأستاذ (ولهوسن) إلى أن العقيدة الشيعية نبعت من اليهودية[٢] أكثر مما نبعت من الفارسية ، مستدلا بأن مؤسسها عبد الله بن سبأ وهو يهودى .

ويميل الأستاذ (دوزى) إلى أن أصلها فارسى ، فالعرب تدين بالحرية ، والفرس يدينون بالملك ، وبالوراثة فى البيت المالك ، ولا يعرفون معنى لانتخاب الخليفة ، وقد مات محمد ولم يترك ولدا ، فأولى الناس بعده ابن عمه على بن أبى طالب فمن أخذ الخلافة منه ، كأبى بكر وعمر وعثمان والأمويين فقد اغتصبها من مستحقها .

وقد اعتاد الفرس أن ينظروا إلى الملك نظرة فيها معنى إلهى ، فنظروا هذا النظر نفسه إلى على وذريته ، وقالوا إن طاعة الإمام أول واجب ، وإن طاعته طاعة الله[٣] .

(١) الملل والنحل للشهرستانى ، والخطط للمقريزى
(٢) إن هذا رأى الشعبى كما جاء فى العقد الفريد .
(٣) فجر الاسلام للأستاذ أحمد أمين بك .

ويقول (فان فلوتن) : قد ثبت بالفعل أن من مذاهب الشيعة ماكان مباءة للعقائد الأسيوية القديمة كالبوذية والمانوية وغيرهما[١] .

والحق الذى لا مرية فيه أن الشيعة كانت مع تقديسها لآل البيت كان بعضها مستزادا لكثير من الديانات القديمة الأسيوية ، ففيها من المذاهب الهندية مبدأ التناسخ الذى يقول إن روح الإنسان تنتقل إلى إنسان غيره ، فقد طبق بعضهم ذلك المذهب على أئمتهم ، وقالوا إن روح الإمام تنتقل إلى الذى يليه ، وأخذ بعضهم من البرهمية القديمة والمسيحية مبدأ حلول الإله فى الإنسان ، وأخذوا من اليهودية شيئا كثيرا ، وقال فى ذلك ابن حزم فى بيان أن عقيدة رجوع الأئمة مأخوذة من اليهودية : « سار هؤلاء فى سبيل اليهود القائلين إن إلياس عليه السلام وفنحاس بن العازار بن هارون عليه السلام أحياء إلى اليوم ، وسلك هذا السبيل بعض الصوفية ، فزعموا أن الخضر والياس عليهما السلام حيان إلى الآن ، وادعى بعضهم أن إلياس يلتى فى الفلوات ، والخضر وفى المروج والرياحين وأنه متى ذكر حضر على ذكره[٢] .

وهكذا نرى الشيعة كان فيها خليط من أهواء وملل ونحل قديمة دخلت على المسلمين لإفساد الإسلام ، أو تحت تأثير التربية والالف ، فدخلوا فى الاسلام ولم يستطيعوا نزع القديم .

هذه إلمامة موجزة بينت أحوال الشيعة إجمالا ، ونريد بعد ذلك أن نذكر بعض فرقهم المشهورة وتاريخ نشأتها ، لنكون على بينة من أدوار هذه الفرقة فنقول :

٦٣ — السبئية : هم أتباع عبد الله بن سبأ ، وكان يهوديا من أهل الحيرة ، أظهر الاسلام ، وأمه أمة سوداء ، ولذلك يقال له ابن السوداء ، وقد كان من

(١) السيادة العربية

(٢) الفصل حـ ٤ ص ١٨٠ .

أشد الدعاة ضد عثمان ، وقد تدرج فى نشر أفكاره ومفاسده بين المسلمين ، وأكثرها موضوعة على على رضى الله عنه .

أخذ ينشر أولا بين الناس أنه وجد فى التوراة أن لكل نبى وصياً ، وأن عليا وصى محمد ، وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمدا خير الأنبياء ، ثم ذكر أن محمدا سيرجع إلى الحياة الدنيا ، وكان يقول : عجبت لمن يقول برجعة عيسى ، ولا يقول برجعة محمد ، واستدل على ذلك بقوله تعالى : « إن الذى فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد » ثم تدرج من هذا إلى الحكم بألوهية على رضى الله عنه ، ولقد هم على بقتله إذ بلغه عنه ذلك ، ولكن نهاه عبد الله بن عباس ، وقال له : إن قتلته اختلف عليك أصحابك ، وأنت عازم على العود لقتال أهل الشام ، فنفاه على إلى ساباط المدائن ، ولما قتل رضى الله عنه استغل ابن سبأ محبة الناس له كرم الله وجهه ، وأخذ ينشر حوله الأكاذيب التى تجود بها مخيلته إضلالا للناس وإفسادا ، فصار يذكر للناس أن المقتول لم يكن عليا وإنما كان شيطانا تصور للناس فى صورته ، وأن عليا صعد إلى السماء ، كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام ، وقال : كما كذبت اليهود والنصارى فى دعواهما قتل عيسى ، كذلك كذبت الخوارج فى دعواهم قتل على ، وإنما رأى اليهود والنصارى شخصا مصلوبا شبهوه بعيسى ، كذلك القائلون بقتل على رأوا قتيلا يشبه عليا ، فظنوا أنه على ، وقد صعد إلى السماء ، وإن الرعد صوته والبرق تبسمه ، ومن سمع من السبئيين صوت الرعد يقول : السلام عليك يا أمير المؤمنين . وقد روى عمر بن شرحبيل أن ابن سبأ قيل له إن عليا قد قتل ، فقال : « إن جئتمونا بدماغه فى صرة لم نصدق بموته ، لا يموت حتى ينزل من السماء ، ويملك الأرض بحذافيرها »[1] .

٦٤ — الكيسانية :[2] هم أتباع المختار بن عبيد الثقفى ، وقد كان خارجيا ،

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى .

(٢) نسبة الى كيسان قيل أنه مولى لعلى رضى الله عنه . وقيل أنه تلميذ لمحمد بن الحنفية ، وقيل إنه أبو عمرة مولى بجيلة كان يحرس المختار الثقفى ، وقد شهدوا له بأن محمد ابن الحنفية سمح بأن يدعو المختار —

ثم صار من شيعة على رضى الله عنه ، وقد قدم الكوفة حين قدم اليها مسلم بن عقيل من قبل الحسين رضى الله عنه ، ليعلم حالها ، ويخبر ابن عمه بأمرها ، وقد أحضر عبيد الله بن زياد المختار ، وضربه ثم حبسه إلى أن قتل الحسين ، فشفع له زوج أخته عبد الله بن عمر ، فأطلق سراحه على أن يخرج من الكوفة ، فخرج إلى الحجاز ، وقد أثر عنه أنه قال فى أثناء سيره : « سأطلب بدم الشهيد المظلوم المقتول سيد المسلمين ، وابن بنت سيد المرسلين الحسين بن على ، فوربك لأقتلن بقتله عدة من قتل على دم يحيى بن زكريا ، ثم لحق بابن الزبير ، وبايعه على أن يوليه أعماله إذا ظهر ، وقاتل معه أهل الشام ، ثم رجع إلى الكوفة بعد موت يزيد ، وقال للناس : « إن المهدى ابن الوصى بعثنى إليكم أمينا ووزيرا ، وأمرنى بقتل الملحدين والطلب بدم أهل بيته ، والدفع عن الضعفاء » .

وزعم أنه جاء من قبل محمد ابن الحنفية لأنه ولى دم الحسين رضى الله عنه ، ولأن محمدا رضى الله عنه كان ذا منزلة بين الناس امتلأت القلوب بمحبته ، إذ كان كما قال الشهرستانى: « كثير العلم غزير المعرفة ، رواد الفكر ، مصيب النظر فى العواقب وقد أخبره أبوه أمير المؤمنين على ضى الله عنه أخبار الملاحم » ، ولكن أعلن محمد ابن الحنفية البراءة من المختار على الملأ من الأمة ، وعلى مشهد من العامة ، إذ بلغته أوهامه وأكاذيبه ، وعرف خبىء نياته ؛ ومع تلك البراءة فقد تبع المختار هذا بعض الشيعة ، وأخذ هو يتكهن بينهم ، ويسجع سجعا يشبه سجع الكهان ، حتى روى أنه كان يقول : « أما ورب البحار ، والنخيل والأشجار ، والمهامة والقفار ، والملائكة الأبرار ، لأقتلن كل جبار ، بكل لدن خطار ، ومهند بتار . . . حتى إذا أقمت عمود الدين ، وزايلت شعب صدع المسلمين ، وشفيت غليل صدور المؤمنين ، لم يكبر على زوال الدنيا ، ولم أحفل بالموت إذا أتى » .

وقد أخذ المختار فى محاربة أعداء العلويين ، وأكثر من القتل الذريع فيهم ،

= باسمه ، والشهرستانى فى الملل والنحل يعد اتباع المختار فرقة كانت غير الكيسانية ، ولكنه يقول فى المختار صار شيعيا كيسانيا ؛ فكأن المختار اتبع نحلة الشيعة الكيسانية .

ولم يعلم أن أحداً اشترك فى قتل الحسين إلا أسكن بأمته . فحبه ذلك فى نفوس الشيعة فالتفوا حوله ، وأحاطوا به ، وقاتلوا معه ، ولكنه هزم فى قتال مصعب ابن الزبير وقتله جيش مصعب .

٦٥ — (ا) وعقيدة الكيسانية لا تقوم على ألوهية الأئمة كالسبئية الذين يعتقدون حلول الجزء الألهى فى الإنسان كما بينا ، بل تقوم على أساس أن الإمام شخص مقدس ، ويبذلون له الطاعة ، ويثقون بعلمه ثقة مطلقة ويعتقدون فيه العصمة عن الخطأ ؛ لأنه رمز للعلم الالهى .

(ب) ويدينون كالسبئية برجعة الإمام ، وهو فى نظرهم بعد على والحسن والحسين ، محمد بن الحنفية ، ويقول بعضهم إنه مات وسيرجع ، وبعضهم ، وهم الأكثرون ، يعتقدون أنه لم يمت ، بل هو بجبل رضوى عنده عسل وماء . وقد كان من هؤلاء كثير عزة إذ يقول :

ألا إن الأئمة من قريش ولاة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يتبعه اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمان برضوى عنده عسل وماء

(حـ) ويعتقدون البداء ، وهو أن الله سبحانه وتعالى يغير ما يريد تبعا لتغير علمه ، وأنه يأمر بالشيء ثم يأمر بخلافه . وقد قال الشهرستانى : « وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء ، لأنه كان يدعى علم ما يحدث من الأحوال إما بوحى يوحى إليه ، وإما برسالة من قبل الإمام . فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء . وحدوث حادثة . فإن وافق كونه قوله جعله دليلا على دعواه ، وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم » .

ويعتقدون أيضاً تناسخ الأرواح ، وهو خروج الروح من جسد وحلولها فى جسد آخر ، وقد ثبت أن هذه الفكرة مأخوذة من الفلسفة الهندية القديمة .

(ء) وكانوا يقولون: «إن لكل شيء ظاهرا وباطنا، ولكل شخص روحا، ولكل تنزيل تأويلا، ولكل مثال فى هذا العالم حقيقة، والمنتشر فى الآفاق من الحكم والأسرار مجتمع فى شخص الإنسان، وهو العالم الذى آثر عليه السلام به ابنه محمد الحنفية، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الإمام حقا»[1]

وترى من هذا الذى ذكرناه، وهو بعض مخاريقهم، أنهم جانبوا مبادىء الإسلام، وبعدوا عن روحه، ورفعوا الأئمة إلى مراتب النبيين، وكأنهم اعتقدوا أن رسالة النبى ﷺ ما انتهت بموته، بل بقيت فى بيته من بعده.

٦٦ — الزيدية: هذه الفرقة هى أقرب فرق الشيعة إلى الجماعة الإسلامية، وهى لم تغل فى معتقداتها، ولم يكفر الأكثرون منها أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ الأولين، ولم ترفع الأئمة إلى مرتبة الاله، ولا إلى مرتبة النبيين.

وإمامها زيد بن على بن الحسين رضى الله عنه، خرج على هشام بن عبد الملك بالكوفة فقتل وصلب بكناسة الكوفة، وقوام مذهبه، (وهو مذهب هذه الفرقة إلى أن عراها التغيير):

(ا) أن الامام منصوص عليه بالوصف لا بالاسم، وأوصاف الإمام التى قالوا إنه لابد من وجودها حتى يكون إماما يبايعه الناس هى كونه فاطميا، ورعا، عالما، سخيا، يخرج داعيا الناس لنفسه. وقد خالفه فى شرط الخروج كثير من الشيعة، وناقشه فى ذلك أخوه محمد الباقر، وقال له: على قضية مذهبك، والدك ليس بإمام، فإنه ما خرج ولا تعرض للخروج.

(ب) أنه تجوز إمامة المفضول، فكأن هذه الصفات عندهم للإمام الأفضل الكامل، وهو بها أولى من غيره فإن اختار أولو الحل والعقد فى الأمة إماما لم يستوف بعض هذه الصفات، وبايعوه، صحت إمامته ولزمت بيعته، وبنوا على ذلك الأصل صحة إمامه الشيخين أبى بكر وعمر رضى الله عنهما، وعدم تكفير

(١) الملل والنحل للشهرستانى

الصحابة ببيعتهما . فكان زيد يرى : « أن على بن أبى طالب أفضل الصحابة ، إلا أن الخلافة فوضت إلى أبى بكر لمصلحة رأوها ، وقاعدة دينية رعوها ، من تسكين ثائرة الفتنة ، وتطييب قلوب العامة ، فإن عهد الحروب التى جرت فى أيام النبوة كان قريباً ، وسيف أمير المؤمنين على عليه السلام عن دماء المشركين لم يجف ، والضغائن فى صدور القوم من طلب الثأر كما هى ، فما كانت القلوب تميل إليه كل الميل . ولا تنقاد له الرقاب كل الانقياد ، وكانت المصلحة أن يكون القيام بهذا الشأن لمن عرفوا باللين والتودد والتقدم بالسن ، والسبق فى الإسلام ، والقرب من رسول الله ﷺ »(١) .

وقد خذل زيداً أكثر الشيعة لقوله بذلك الأصل . قال البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق : « لما استحر القتال بينه (زيد) وبين يوسف بن عمر الثقفى . قالوا إنا ننصرك على أعدائك بعد أن تخبرنا رأيك فى أبى بكر وعمر اللذين ظلما جدك على بن أبى طالب ، فقال زيد : إنى لا أقول فيهما إلا خيرا ، وإنما خرجت على بنى أمية الذين قتلوا جدى الحسين ، وأغاروا على المدينة يوم الحرة ، ثم رموا بيت الله بحجر المنجنيق والنار ففارقوه عند ذلك .

(ح) ومن مذهب الزيدية جواز خروج إمامين فى قطرين مختلفين ، بحيث يكون كل واحد منهما إماما فى قطره الذى خرج فيه مادام متحليا بالأوصاف التى بيناها ، ويفهم من هذا أنهم لا يجوزون قيام إمامين فى قطر واحد ، لأن ذلك يستدعى أن يبايع الناس لأمامين ، وذلك منهى عنه بصريح الأثر .

(ى) وقد كان الزيديون يعتقدون أن مرتكب الكبيرة مخلد فى النار مالم يتب توبة نصوحا ، وهم قد اقتبسوا ذلك من المعتزلة الذين يقولون هذه المقالة . وذلك لأن زيداً رحمه الله كان ينتحل نحلة المعتزلة ، إذا أنه كان ذا صلة بواصل بن عطاء شيخهم ، وأخذ عنه آراءها فى الأصول . وروى أن ذلك كان أسباب بعض سائر الشيعة له ، إذا أن واصلا كان يرى : « أن على بن أبى طالب فى حروبه التى جرت

(١) الملل والنحل للشهرستانى

منه وبين أصحاب الجمل ، وأصحاب الشام ، ماكان على الصواب بيقين ، وان أحد الفريقين منهما كان على الخطأ لابعينه »[١] وذلك أمر لايرضى الشيعة . ولما قتل زيد بايع الزيديون ابنه يحيى ، ثم قتل هو أيضا ، ثم بويع بعد يحيى محمد الإمام وإبراهيم الإمام فقتلهما أبو جعفر المنصور ، ولم ينتظم أمر الزيدية بعد ذلك . ومالوا عن القول بإمامة المفضول ، ثم أخذوا يطعنون فى الصحابة كسائر الشيعة ، فذهبت عنهم بذلك أولى خصائصهم .

٦٧ — الامامية : ١ — وهم القائلون بأن إمامة على ثبت بالنص عليه بالذات من النبى ﷺ نصا ظاهراً ويقينا صادقا من غير تعريض بالوصف . بل إشارة بالعين ، وعلى نص على من بعده ، وهكذا كل إمام : « قالوا وماكان فى الدين أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته على فراغ قلب من أمر الأمة ، فانه إذ بعث لرفع الخلاف ، وتقرير الوفاق ، لايجوز أن يفارق الأمة ويتركها هملا ، يرى كل واحد منهم رأيا ، ويسلك كل واحد منها طريقا لايوافقه عليه غيره ، بل يجب أن يعين شخصا هو المرجوع إليه ، وينص على واحد هو الموثوق به والمعول عليه »[٢] ، ويستدلون على تعين على رضى الله عنه بالذات ببعض آثار عن النبى ﷺ يدعون صدقها وصحة سندها مثل : « من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » ومثل : « أقضاكم على » وغير ذلك من الآثار التى يدعون صحتها ، ويشك علماء الحديث من الجماعة فى صدقها ، ويستدلون أيضا باستنباطات من أمور كلف النبى عليا القيام بها ، وكلف غيره أخرى ، ويستنبطون مثلا من تكليف النبى عليا قراءة سورة براءة دون أبى بكر أنه أولى بالخلافة ، ويستنبطون من إرسال أبى بكر وعمر فى بعث أسامة مؤمراً عليهما بجدارة على بالخلافة دونهم ، لأنه ما أمر عليه قط ، وهكذا استدلالاتهم وهى كثيرة .

(١) الملل والنحل للشهرستانى . وتلك الرواية محل نظر ، لأن المعروف فى تاريخ المعتزلة أنهم الشيعة المعتدلة ، وكثير من الشيعة يذهبون فى العقائد مذهب المعتزلة .

(٢) الملل والنحل للشهرستانى .

٦ — وقد اتفق الامامية على خلافة الحسن بعد على ثم الحسين ، واختلفوا بعد ذلك فى سوق الامامه ، ولم يتفقوا على رأى واحد ، بل انقسموا فرقا عدها بعضهم نيفا وسبعين ، وأعظمها فرقتان : الإثنا عشرية ، والاسماعيلية .

الاثنا عشرية : أما الأولون فيرون أن الخلافة بعد الحسين لعلى زين العابدين ثم لمحمد الباقر بن زين العابدين . ثم لجعفر الصادق بن محمد الباقر ، ثم لابنه موسى الكاظم ثم لعلى الرضا ، ثم لمحمد الجواد . ثم لعلى الهادى ، ثم للحسن العسكرى . ثم لمحمد ابنه ، وهو الإمام الثانى عشر . ويقولون إنه دخل سردابا فى دار أبيه بسر من رأى وأمه تنظر إليه ، ولم يعد بعد ، ثم اختلفوا فى سنه فقيل كانت سنة إذ ذاك أربع سنوات ، وقيل ثمانى سنوات ، وكذلك اختلفوا فى حكمه ، فقال بعضهم إنه كان فى هذه السن عالما بما يجب أن يعلمه الامام ، وإن طاعته كانت واجبة ، وقال آخرون كان الحكم لعلماء مذهبه ، حتى بلغ فوجبت طاعته .

٦٨ — الاسماعيلية : وهى طائفة من الشيعة الامامية انتسبت إلى إسماعيل بن جعفر ، ويسمون أيضا الباطنية ، لقولهم بالإمام الباطن .

تقول هذه الطائفة ان الامام بعد جعفر الصادق ابنه اسماعيل بنص من أبيه ، وفائدة النص ، وإن كان قد مات قبل أبيه . . إنما هو بقاء الامامة فى عقبه . ثم انتقلت الامامة من إسماعيل إلى محمد المكتوم ، وهو أول الأئمة المستورين . وبعد محمد المكتوم ابنه جعفر المصدق . وبعـــده ابنه محمد الحبيب . وهو آخر المستورين ، وبعده ابنه عبد الله المهدى الذى ملك المغرب . وملك بعده بنوه وهم الفاطميون [١]

وقد اضطهدت تلك الطائفة فى أول أمرها فيمن اضطهد ، حتى فر معتنقو مذهبها إلى فارس ، وهناك خالط المذهب آراء الفرس القديمة وغيرها . وقام فيها رجال ذوو أهواء ، يقضون لباناتهم باسم الدين فتوارثوا زعامتها .

(١) مقدمة ابن خلدون

وأول ماشرى دعوتها رجل يقال له ديصان ، أخذها عن عبد الله القداح، ونشرها في بلاد فارس ، ثم بدا له أن ينشرها فى قلب الدولة العباسية،فجا إلى البصرة ، ودعا الناس سرآ ، وجذب إليه رجلا من وجهاء اليمن كان يزور مقابر أهل البيت ، فاتفقا على بث الدعوة لآل البيت فى اليمن ، ونفذ مادبرا ، ثم أرسل القداح رجلين إلى المغرب لسهولة انقيادها للدعاة ، وقال لهما احرثا الأرض حتى يأتى صاحب البذر، ، ثم سال سيل الدعوة الشيعية فى بلاد المغرب ، حتى أخذ الفاطميون ملك الأغالبة فى أفريقية ، ثم قطعوا مصر من الخليفة العباسى على ماهو معلوم فى التاريخ .

٢ ـ الخوارج

٦٩ ـ هم أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن اعتقادهم . وحماسة لأفكارهم ، وشدة فى تدينهم فى الجملة ، واندفاعا وتهوراً فيما يدعون إليه ، ومايفكرون فيه . وهم فى اندفاعهم وتهورهم يستمسكون بألفاظ قد أخذوا بظواهرها . وظنوها دينا مقدساً ، لايحيد عنه مؤمن ، ولايخالف سبيله إلا من مالت به نفسه إلى البهتان ، ودفعته إلى العصيان . استرعت ألبابهم كلمة لا حكم إلا لله ، فاتخذوها دينا ينادون به فى وجوه مخالفيهم ، ويقطعون به كل حديث . فكانوا كلما رأوا عليا يتكلم قذفوه بهذه الكلمة . وقد روى أنه رضى الله عنه قال فى شأنهم عندما قالوها وكرروا قولها : «كلمة حق يراد بها باطل ، نعم إنه لا حكم إلا لله ، ولكن هؤلاء يقولون : لاإمرة إلا لله ، وإنه لابد للناس من أمير أو فاجر . يعمل فى إمرته المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ، ويبلغ الله فيها الأجل ، ويجمع به الفىء ، ويقاتل به العدو ، وتؤمن به السبل ، ويؤخذ به للضعيف من القوى ، حتى يستريح بر ويستراح من فاجر » .

وقد استهوتهم فكرة البراءة من عثمان وعلى ، والحكام الظالمين ، حتى احتلت أفهامهم ، واستولت على مداركهم ، استيلاء تاما ، وسدت عليهم كل طريق للوصول إلى الحق ، فمن تبرأ من عثمان وعلى وطلحة والزبير والظالمين من بنى أمية سلكوه فى جمعهم ، وتسامحوا معه فى مبادىء أخرى من مبادئهم ، ربما كانت أشد أثراً ، والخلاف فيها يبعده عنهم أكثر من الخلاف فى هذا التبرؤ . خرج ابن الزبير على الأمويين ، فناصروه ووعدوه بالبقاء على نصرته والقتال فى صفه ، ولما علموا أنه لايتبرأ من طلحة وعلى وعثمان نابذوه وفارقوه .

ولما ناقش عمر بن عبد العزيز شوذبا الخارجى كان محز الخلاف . ومفصل المناقشة ، هو التبرؤ من أهل بيته الظالمين ، مع إقرار الخوارج أنه خالفهم ، ومنع استمرار ظلمهم . ورد إلى الناس مظالمهم ، ولكن استحوذت عليهم فكرة التبرؤ

فكانت الحائل بينهم وبين الدخول فى الجماعة الإسلامية .

٧٠ — وإنهم ليشبهون فى استحواذ الألفاظ البراقة على نفوسهم واستيلائها على مداركهم ـ اليعقوبيين الدين ارتكبوا أقسى الفضائع فى الثورة الفرنسية ، فقد استولت على هؤلاء ألفاظ الحرية والمساواة والاخاء ، وباسمها قتلوا الناس وأهرقوا الدماء ، وأولئك استولت عليهم ألفاظ الإيمان ، ولاحكم إلا لله ، والتبرؤ من الظالمين ، وباسمها أباحوا دماء المسلمين ، وخضبوا البلاد الإسلامية بالدماء ، وشنوا الغارة فى كل مكان ، ويظهر أن الحماسة التى امتازوا بها كانت هى الوحدة الجامعة بينهم وبين اليعقوبيين ، وماصدر عن الفريقين من أعمال متشابهة ماكان إلا لهذه الحماسة وقوة العاطفة. قال العلامة جوستاف لوبون فى وصف اليعقوبيين فى كتابه الثورة الفرنسيه « وتوجد النفسية اليعقوبية خاصة عند ذوى الأخلاق المتحمسة الضيقة . وتتضمن هده النفسية فكراً قاصراً عنيداً يجعل اليعقوبى كثير السداجة ، ولماكان لهذا لايدرك من الأمور إلا علائقها الظاهرية ، فانه يظن أن مايتولد فى روحه من الصور الوهمية حقائق ، ويفوته ارتباط الحوادث بعضها ببعض ، وماينشأ عن ذلك من النتائج ، ولايحوم بصره عن خياله أبداً ، إذن فاليعقوبى لايقترف الآثام لتقدم منطقه العقلى ، إذ لايملك منه إلا قليلا ، وإنما يسير مستيقناً ، وعقله الضعيف يخدم اندفاعاته حيث يتردد دو المدارك السامية فيقف »

وإن هذا الوصف البديع لليعقوبيين هو وصف كامل صحيح لأكثر نواحى الخوارج النفسية . وسترى فيما يلى من الحوادث والمناقشات مايؤيد ذلك ، ويثبت صحته .

٧١ — ولم تكن الحماسة والتمسك بظواهر الألفاظ فقط هى الصفات الواضحة فى الخوارج ، بل هناك صفات أخرى منها حب الفداء والرغبة فى الموت والاستهداف للمخاطر من غير داع قوى يدفع إلى ذلك ، وربماكان منشأ ذلك هوساً عند بعضهم واضطراباً فى أعصابهم ، لامجرد الشجاعة والتمسك بالمذهب فقط وانهم ليشبهون فى ذلك النصارى الذين كانوا تحت حكم العرب فى الأندلس . فقد

أصاب فريقا منهم هوس جعلهم يقدمون على أسباب الموت بسبب عصبية جامحة ، وفكرة فاسدة ، واقرأ ماكتبه الكونت هنرى كاسترى فى وصفهم ، إلك ستري وصفا ينطبق فى كثير من النواحى على الخوارج ، فقد قال . « أراد كل واحد (من هؤلاء النصارى) أن يذهب إلى مجلس القضاء ليسب محمداً ويموت ، فتماطروا عليه أفواجاً أفواجاً ، حتى تعب الحجاب من ردهم ، وكان القاضى يصم الآذان كيلا يحكم عليهم بالاعدام ، والمسلمون مشفقون على هؤلاء المساكين ويضونهم من المجانين » ولقد كان من الخوارج من يقاطع عليا فى خطبته ، بل من يقاطعه فى صلاته ومن يتحدى المسلمين محتسباً الله فى ذلك ، طاماً أنه قربة يقترب بها إليه . ولما قتلوا عبد الله بن خباب بن الارت، وبقروا بطن جاريته قال لهم على : ادفعوا إلينا قتلته . قالوا : كلنا قتلة فقاتلهم على حتى كاد يبيدهم ، ولم يمنع ذلك بقيتهم من أن يسيروا فى طريقهم ، موغلين فى الدعوة إليها والحماسة لها ، فبينهم وبين أولئك النصارى شبه قريب من هذه الناحية .

فالاخلاص للاسلام كان صفات كثيرين منهم ، وإن كان معه هوس بفكرة فيه ، والتأثر بناحية واحدة من نواحيه ، يروى أن علياً رضى الله عنه أرسل إليهم ابن عباس ينافشهم ، فلما وصل إليهم رحبوا به وأكرموه فرأى منهم جباها قرحة لطول السجود ، وأيدياً كثفنات الأبل ، عليهم قمص مرحضة [1] ، فاخلاصهم لدينهم فى الجملة أمر لا موضع فيه لارتياب ، ولكنه اخلاص قد عراه ضلال فى فهم الدين ، وإدراك لبه ومرماه ، فالمسلم المخالف لهم لاعصمه لدمه ، بينما الذمى دمه معصوم ، قال أبو عباس المبرد فى «الكامل» من طريف أخبارهم انهم اصابوا مسلما ونصرانياً ، فقتلوا المسلم ، وأوصوا بالنصرانى ، وقالوا احفظوا ذمة نبيكم . . . لقيهم عبد الله بن خباب وفى عنقه مصحف ، وامرأته حامل ، فقالوا : ان الذى فى عنقك ليأمرنا أن نقتلك . . قالوا فما تقول فى أبى بكر وعمر ؟ فأثنى خيراً . قالوا : فما تقول فى على قبل التحكيم وفى عثمان فى ست سنين . فأثنى خيراً . قالو :

(١) الكامل للمبرد ص ١٤٣ جزء ٢

فماتقول فى التحكيم؟ قال : أقول ان علياً أعلم بكتاب الله منكم ، وأشد توقياً على دينه، وأنفذ بصيرة . . قالوا : إنك لست تتبع الهدى ، إنما تتبع الرجال على أسمائها ، ثم قربوه إلى شاطىء النهر ، فذبحوه . . . وساموا رجلا نصرانيا بنخلة له ، فقال : هى لكم . فقالوا : والله ماكنا لنأخذها إلا بثمن قال : ما أعجب هذا : أتقتلون مثل عبد الله بن خباب ، ولا تقبلوا منا ثمن نخلة ! »

٧٢ — ولماذا كان التعصب للفكره ، والهوس لها والتشدد فيها مع الخشونة فى الدفاع ، والتهور فى الدعوة إليها وحمل الناس عليه بقوة السيف ، والعنف والقسوة بدرجة لارفق فيها ، وبحال لاتتفق مع سماحة هذا الدين؟ السبب فى ذلك فيما أعتقد أن الخوارج كان أكثرهم من عرب الباديه ، وقليل منهم كان من عرب القرى .وهؤلاء كانوا فى فقر مدقع ، وشدة بلاء قبيل الاسلام ، ولما جاء الاسلام لم تزد حالتهم المادية حسناً ، لأن كثيرين منهم استمروا فى باديتهم بلأوائها وشدتها وصعوبة الحياة فيها ، وأصاب الاسلام شغاف قلوبهم مع سذاجة فى التفكير وضيق فى التصور ،وبعد عن العلوم ؛ فتكون من مجموع ذلك نفوس مؤمنة متعصبة ، لضيق نطاق العقول ، ومتهورة مندفعة وزاهدة ، لأنها لم تجد ، والنفس التى لاتجد إذا غمرها إيمان ، ومس وجدانها اعتقاد صحيح ، انصرفت عن الطموح إلى شهوات الدنيا ، وملاذ هذه الحياة ، واتجهت إلى الحياة الآخرى ، وإلى نعيمها والرغبة فى التمتع بملاذها ، والابتعاد عما يؤدى إلى جحيمها وشقائها ، ولقد كانت معيشتهم دافعة لهم على الخشونة والقسوة والعنف ؛ إذ النفس صورة لما تألف وترى ، ولو أنهم عاشوا عيشة رافهة فاكهة نوع من النعيم لألان ذلك من صلابتهم ورطب من شدتهم ، ونهنه من حدتهم ، يروى أن زياد بن أبيه بلغه « عن رجل يكنى أبا الخير من أهل البأس والنجدة أنه يرى الخوارج فدعاه ، فولاه ورزقه أربعة آلاف درهم فى كل شهر، وجعل عمالته فى كل سنة مائةألف ، فكان أبو الخير يقول . ماريت شيئا خيراً من لزوم الطاعة ، والتقلب بين أظهر الجماعة ، فلم يزل والياً حتى أنكر منه زياد شيئا فتنمر لزياد فحبسه ، فلم يخرج من حبسه حتى مات

انظر النعمة كيف آلانت من طباعه ، وهذبت نفسه ، وجعلته سمحاً رفيقاً بعد أن كان متعصباً عنيفاً .

٧٣ — ونحن إن وصفنا أكثر الخوارج بالإخلاص فى خروجهم على على والأمويين من بعده ، لا ننكر أن هناك غير العقيدة أموراً أخرى حفزتهم على الخروج من أعظمها وضوحاً — أنهم كانوا يحسدون قريشاً على استيلائهم على الخلافة ، واستبدادهم بالأمر دون الناس . والدليل على ذلك أن أكثرهم من القبائل الربعية التى كانت بينها وبين القبائل المضرية الاحن الجاهلية والعداوات القديمة التى خفف الإسلام حدتها ، ولم يذهب بكل قوتها ، بل بقيت منها آثار غير قليلة مستمكنة فى القلوب متغلغلة فى النفوس ، وقد تظهر فى الآراء والمذاهب من حيث لا يشعر المعتنق للمذهب ، الآخذ بالرأى ، وإن الإنسان قد يسيطر على نفسه هوى يدفعه إلى فكرة معينة ، ويخيل إليه أن الإخلاص رائده ، والعقل وحده يهديه ، وهذا أمر واضح فى الأمور التى تجرى فى الحياة فى كل ظواهرها ، فالإنسان ينفر من كل فكرة اقترنت بما يؤلمه ، وإذا كان ذلك كذلك ، فلا بد أن نتصور أن الخوارج وأكثرهم ربعيون رأوا الخلفاء قوما مضريين ، فنفروا من حكمهم ، واتجه تفكيرهم إلى آراء فى الخلافة تحت ظل ذلك النفور من حيث لا يشعرون وظنوا أنه محض الدين ، ولب اليقين ، وأنه لا دافع لهم إلا الاخلاص لدينهم ، والتوجه لربهم ، وليس بمانع لدينا أن يكون الاخلاص فى طلب الدين عند بعضهم لا تشوبه شائبة ، ولم يختلط به أى درن أو غرض أو عارض من سوء ، وهو الذى دفع بعضهم إلى الخروج والله أعلم بما تخفى الصدور .

٧٤ — والخوارج كما رأيت أكثرهم من العرب ، والموالى كانوا فيهم عدداً قليلا ، مع أن آراءهم فى الخلافة من شأنها أن تجعل للموالى الحق فى أن يكونوا خلفاء ، عند ما تتوافر فى أحدهم شروطها ، إذا الخوارج لا يقصرون الخلافة على بيت من بيوت العرب ، ولا على قبيل من قبلهم ، بل لا يقصرونها على جنس من الأجناس ، أو فريق من الناس . والسبب فى نفور الموالى من مذهبهم أنهم هم

كانوا ينفرون من الموالى ،ويتعصبون صدهم . وقد روى ابن أبى الحديد « ان رجلا من الموالى خطب امرأة خارجية ، فقالوا لها فضحتينا »وربما لو تركوا تلك العصبية لتبعهم كثيرون من الموالى .

ومع ان الموالى فى الخوارج كانوا عدداً قليلا نرى لهم أثراً فى بعض فرقهم فاليزيدية [١] ادعوا ان الله سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ينزل عليه كتابا ينسخ بشرعه الشريعة المحمدية . والميمونية [٢] أباحوا نكاح بنات الأولاد [٣] وبنات أولاد الأخوة ، وبنات أولاد الأخوات[٣] وهذه كما نرى مبادىء واضح فيها أنها تفكير فارسى ، إذ الفرس المجوس هم الذين يحنون إلى نبى من فارس وهم الذين يبيحون الأنكحة السابقة .

٧٥ — من الكلام السابق عرفنا عقلية الخوارج ونفسيتهم وقبائلهم ، والحق أن آراءهم مظهر واضح لتفكيرهم وسذاجة عقولهم ونظراتهم السطحية ، ونقمتهم على قريش ، وكل القبائل المضرية .

(ا) وأول آرائهم ، وأحكمها وأسدها أن الخليفة لايكون إلى بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ، لايقوم به فريق دون فريق ، ولا جمع دون جمع ، ويستمر خليفة مادام قائما بالعدل ، مقيما للشرع ، مبتعداً عن الخطأ والزيغ ، فان حاد وجب عزله أوقتله .

(ب) ولا يرون بيتا من بيوت العرب اختص بأن يكون الخليفة منه ، فليست الخلافة فى قريش كما يقول غيرهم ، وليست لعربى دون أعجمى ، والجميع فيها سواء ، بل يفضلون أن يكون الخليفة غير قريشى ، ليسهل عزله أو قتله إن خالف الشرع وحاد عن الحق ، وجانب الصواب ، إذ لاتكون له عصبية تحميه ،

(١) اتباع يزيد أبى انيسة الخارجى
(٢) اتباع ميمون العجردى ، وذلك لأنهم لما انفصلوا عن العجاردة أقاموا بسجستان فسرت اليهم الآراء الفارسية .
(٣) الفرق بين الفرق للبغدادى .

ولا عشيرة تؤويه ، ولا ظل غير ظل الله يستظل به ، وعلى هذا الأساس اختار أوائلهم عبد الله بن وهب الراسبي ، وأمروه عليهم . وسموه أمير المؤمنين . وليس بقرشي وكان ذلك المبدأ جديرا بأن يغرى جماهير المسلمين باعتناق مذهبهم . ولكن ازدراءهم للموالى واستباحتهم لدماء المسلمين وسبيهم للنساء والذرية . وطعنهم فى إيمان على وكثير من آل البيت . كل هذا حال بينهم وبين قلوب الناس أن تصغى إليهم .

(ح) — ولا ننسى أن نذكر هنا أن النجدات من الخوارج يرون أنه لا حاجة للناس إلى إمام قط ، وإنما عليهم أن يتناصفوا فيما بينهم ، فإن رأوا أن ذلك لا يتم إلا بامام يحملهم على الحق فأقاموه جاز ، فإقامة الامام فى نظرهم ليست واجبة بإيجاب الشرع ، بل جائزة إن اقتضتها المصلحة ، ودعت إليها الحاجة .

(ى) — ويرى الخوارج تكفير أهل الذنوب ولم يفرقوا بين ذنب يرتكب عن قصد للسوء ، ونية للاثم ، وخطأ فى الرأى والاجتهاد يؤدى إلى مخالفة وجه الصواب ، ولذا كفروا عليا بالتحكيم ، مع أنه لم يقدم عليه مختارا ، وإن سلم أنه اختاره ، فالأمر لا يعدو أن يكون مجتهداً أخطأ ولم يصب ، إن كان التحكيم ليس من الصواب فلجاجتهم فى تكفيره رضى الله عنه دليل على أنهم يرون الخطأ فى الاجتهاد يخرج عن الدين ، ويفسد اليقين ، وكذلك كان شأن طلحة والزبير وعثمان وغيرهم من علية الصحابة الذين خالفوهم فى جزئية من الجزئيات ، فكفروهم للاجتهاد الخطأ فى زعمهم ، وقد ساق ابن أبى الحديد أدلتهم التى تمسكوا بها فى تكفير مرتكب الذنب ، ورد عليها ، ولا يهمنا وجه الرد ، وإنما يهمنا ذكر بعض الأدلة لنعرف منها وجهات نظرهم ، وكيف كانوا يفكرون . وسترى أن تفكيرهم كان سطحيا . لا يتعمقون فى بحث ، ولا يتقصون أطراف موضوع .

وهذه الأدلة كثيرة منها قوله تعالى : « ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ، ومن كفر فان الله غنى عن العالمين » فجعل تارك الحج كافرا ، وترك الحج كبيرة ، فكل مرتكب كبيرة كافر فى زعمهم . ومنها قوله تعالى : « ومن لم يحكم بما

أنزل الله فأولئك هم الكافرون ، وكل مرتكب للذنوب قد حكم بغير ما أنزل الله في زعمهم فهو كافر ، ومنها قوله تعالى : « يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ، فأما الذين اسودت وجوههم ، أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون » قالوا والفاسق لا يجوز أن يكون ممن ابيضت وجوههم ، فوجب أن يكون ممن اسودت ، ووجب أن يسمى كافرا لقوله تعالى بما كنتم تكفرون ، ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ، أولئك هم الكفرة الفجرة » ، والفاسق على وجهه غبرة ، فوجب أن يكون من الكفرة . ومنها قوله تعالى : « ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » أثبت الظالم جاحدا ، وهذه صفة الكفار (١)

وكل هذه الدلائل كما ترى ظواهر نصوص ، قد نظروا إليها نظرا سطحيا ولم يدركوا مراميها ولا أسرارها ، ولم يصيبوا هدفها . وكان علي رضى الله عنه يحتج على من عاصروه منهم بالحجج الدامغة ، والأدلة القاطعة . ومما قاله رداً عليهم : « فإن أبيتم أن تزعموا إلا أني أخطأت ، وضللت ، فلم تضلون عامة أمة محمد ﷺ وآله بضلالي ، وتأخذونهم بخطئي ، وتكفرونهم بذنوبي ، سيوفكم على عواتقكم تضعونها مواضع البر والسقم ، وتخلطون من أذنب بمن لم يذنب ، وقد علمتم أن رسول الله ﷺ وآله رجم الزاني المحصن ثم صلى عليه ، ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل ، وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق وجلد الزاني غير المحصن ، ثم قسم عليهما من الفيء ، ونكحا المسلمات ، فآخذهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله بذنوبهم ، وأقام حق الله فيهم ، ولم يمنعهم سهمهم من الإسلام ، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله » وفي ذلك الكلام القيم رد مفحم لا يمارون فيه ، ولا يستطيعون أن يثيروا حوله غباراً . ولعله رضى الله عنه عدل عن الاحتجاج بالكتاب إلى الاحتجاج بالعمل الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن العمل لا يقبل

(١) ملخص من شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المجلد الثاني ص ٣٠٧ و ٣٠٨ وارجع إلى الموضوع كاملا فيه .

تأويلا ، ولا يفهم إلا على الوجه الصحيح فلا يتسع لنظراتهم السطحية ، وتفكيرهم الذى لا يصيب إلا جانبا واحدا ، ولا يتجه إلا إلى اتجاه جزئى . وفى الاتجاه الجزئى فى فهم العبارات والأساليب ضلال عن مقصدها . وبعد عن مرماها . وفى النظرة الكلية الشاملة الصواب ، وإدراك الحق من كل نواحيه ، فهو رضى الله عنه جادلهم بالعمل ، حتى يقطع عليهم كل تأويل ، ولكى يبين لهم وضح الحقيقة من غير أن يجعل لتلبيساتهم الفاسدة أى باب من أبواب الحيرة والاضطراب .

٧٦ — هذه جملة الآراء التى اعتنقها أكثرهم ، ولم يتفقوا فى غيرها على مذهب أو رأى أو نظر ، بل كانوا كثيرى الخلاف ، يشجر بينهم الخلاف لأصغر الأمور وأقلها ، وربما كان هذا هو السر فى كثير من انهزاماتهم . وكان المهلب بن أبى صفرة الذى كان فى العصر الأموى ترساً للجماعة الإسلاميــــة ، يتخذ الخلاف بينهم ذريعة لتفريقهم وخضد شوكتهم والفل من حدتهم ، وإذا لم يجدهم مختلفين دفع إليهم من يثير الاختلاف بينهم ، يحكى ابن أبى الحديد أن حداداً من الأزارقة كان يعمل نصالا مسمومة ، فيرمى بها أصحاب المهلب ، فرفع ذلك إلى المهلب فقال أنا أكفيكموه إن شاء الله ، فوجه رجلا من أصحابه بكتاب . وألف درهم إلى عسكر قطرى بن الفجاءة قائد الخوارج ، فقال له : ألق هذا الكتاب فى العسكر والدراهم ، واحذر على نفسك ، فمضى الرجل وكان فى الكتاب :

أما بعد ، فإن نصالك قد وصلت إلى ، وقد وجهت إليك بألف درهم فاقبضها وزدنا من النصال ، فرفع الكتاب إلى قطرى فدعا الحداد . فقال ما هذا الكتاب قال : لا أدرى ، قال فما هذه الدراهم ؟ قال لا أعلم بها ، فأمر به فقتل . فجاء عبد ربه الصغير مولى بنى قيس بن ثعلبه فقال ؟ قتلت رجلا على غير ثقة وتبين ؟ قال قطرى : إن قتل رجل فى صلاح الناس غير منكر . وللإمام أن يحكم بما يراه صالحاً . وليس للرعية أن تعترض عليه ، فتنكر له عبد ربه فى جماعة معه ، ولم يفارقوه . وبلغ ذلك المهلب فدس إليهم رجلا نصرانياً جعل له جعلا يرغب فى مثله : وقال . إذا رأيت قطريا فاسجد له ، فإذا نهاك فقل إنما أسجد لك . ففعل ذلك النصرانى ، فقال

قطرى ! إنما السجود لله تعالى ، فقال ما سجدت إلا لك فقال رجل من الخوارج : إنه قد عبدك من دون الله ، وتلا قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ، أنتم لها واردون » فقال قطرى إن النصارى قد عبدوا عيسى بن مريم ، فما ضر عيسى ذلك شيئا ، فقام رجل من الخوارج إلى النصرانى فقتله، فأنكر قطرى ذلك عليه وأنكر قوم من الخوارج إنكاره ، وبلغ المهلب ذلك ، فوجه إليهم رجلا يسألهم ، فأتاهم الرجل ، فقال أرأيتم رجلين يخرجان مهاجرين لكم : فمات أحدهما فى الطريق وبلغ الآخر إليكم ، فامتحنوه فلم يجز المحنة ما تقولون ؟ فقال بعضهم ! أما الميت فمن أهل الجنة ، وأما الذى لم يجز المحنة فكافر حتى يجيز المحنة ، وقال قوم آخرون هما كافران حتى يجيزا المحنة ،فكثر الاختلاف ، وخرج قطرى إلى حدود اصطخر ، فأقام شهراً والقوم فى خلافهم [1] .

انظر كيف كان ذلك القائد العظيم ، يستغل حماستهم ، وشدة تعصب كل منهم لرأيه ، وسذاجة تفكيرهم . وضعف مداركهم ؛ فيؤرث نيران العداوة بينهم ويؤجج لهيب الاختلاف ؛ ليكون بأسهم بينهم شديداً ، ويكونوا ضعفاء أمام عدوهم ، وفى الحق إن مثارات الخلاف بينهم كانت كثيرة ، وكثيرا ما كانت من غير باذر لبذور الخلاف بينهم ، ولذلك انقسموا إلى فرق كثيرة ، ولنتكلم كلمة عن أظهر فرقهم ورؤوسهم وهم :

١٧٧ — الأزارقة : هم أتباع نافع بن الأزرق الحنفى ، أى بنى حنيفة من القبائل الربعية ، وكانوا أقوى الخوارج شكيمة ، وأكثرهم عددا ، وأعزهم نفرا قاتلوا بقيادة نافع قواد الأمويين ، وابن الزبير تسعة عشر عاما ، ولما قتل نافع فى ميادين القتال جاء من بعده نافع بن عبد الله ، ثم قطرى بن الفجاءة وفى عهده ضعف شأنهم ، بسبب بغض الناس لهم ، لشهرتهم بسفك الدماء ، وتألب المسلمين عليهم ، واختلافهم فيما بينهم ، فهزموا فى كل مكان ، ثم توالت انهزاماتهم من بعده إلى أن انتهى أمرهم ، وقد ذهبوا إلى المبادىء العامة التى ذكرناها للخوارج ، وزادوا عليها .

(١) شرح نهج البلاغة المجلد الأول ص ٤٠١ .

(ا) أن مخالفيهم من عامة المسلمين ، ومن لايرون رأيهم من الخوارج مشركون ، وكذلك قعدة الخوارج مشركون .

(ب) أن أطفال مخالفيهم مشركون مخلدون فى النار .

(حـ) دار المخالفين دار حرب ، ويجوز قتل أطفالهم ونسائهم وسبيهم .

(ى) إسقاط حد الرجم عن الزانى ، إذ ليس فى القرآن ذكره ، وإسقاط حد قذف المحصنين من الرجال ، مع وجوب الحد على قاذفى المحصنات من النساء .

(هـ) جواز الكبائر والصغائر على الأنبياء [1] :

٧٨ — النجدات : هم أتباع نجدة بن عويمر الحنفى ، وقد خالفوا الأزارقة فى تكفير القعـــدة من الخوارج ، واستحلال قتل الأطفال [2] وزادوا عليهم استحلال دماء أهل العهد والذمة ، وقد كانوا باليمامة ، وقد كانوا مع أبى طالوت الخارجى ، ثم بايعوا نجدة سنة ست وستين ، فعظم أمره وأمرهم ، حتى استولى على البحرين ، وعمان ، وحضر موت ، واليمن ، والطائف ، ثم اختلفوا على نجدة لأمور نقموها عليه ، منها أنه أرسل ابنه فى جيش ، فسبوا نساء ، وأكلوا من الغنيمة قبل القسمة ، فعذرهم . ومنها أنه تولى أصحاب الحدود من أصحابه ، وقال لعل الله تعالى يعفو عنهم ، وإن عذبهم ففى غير النار ، ثم يدخلهم الجنة ، ومنها أنه أرسل جيشا فى البحر ، وجيشا فى البر ، ففضل الذين بعثهم فى البر فى العطاء .

وقد ترتب على اختلافهم أن انقسموا إلى ثلاث فرق : فرقة ذهبت إلى سجستان مع عطية بن الأسود الحنفى ، وفرقة ثاروا مع أبى فديك على نجدة فقتلوه ، وفرقة عذرت نجدة فى أحداثه . وهم الذين بقى لهم اسم النجدات . وقد بقى أبو فديك بعد نجدة ، إلى أن أرسل إليه عبد الملك بن مروان جيشا هزمه ،

(١) الملل والنحل للشهرستانى

(٢) وقد علمت مما مضى أن النجدات لايرون الإمامة أمرا واجبا شرعيا ومما خالف فيه نجدة نافعا جواز التقية دينه يجوزها ونافع يمنعها .

وبعث برأسه إلى عبد الملك بن مروان ، فانتهى أمر هذه الطائفة .

٧٩ — الصفرية : أتباع زياد بن الأصفر ، وهم فى آرائهم أقل تطرفا من الأزارقة ، وأشد من غيرهم ، قد خالفوا الأزارقة فى مرتكبى الكبائر ، فلم يتفقوا على إشراكه ، بل منهم من يرى أن الذنوب التى فيها الحد ، لايتجاوز بمرتكبها الاثم الذى سماه الله به كالسارق ، والزانى ، وما ليس فيه ، فمرتكبه كافر . ومنهم من يقول إن صاحب الذنب الذى فيه حد لايكفر حتى يحده الوالى .

ومن الصفرية أبو بلال مرداس ، وكان رجلا صالحا زاهدا ، خرج فى أيام يزيد بن معاوية بناحية البصرة ، ولم يتعرض للناس ، وكان يأخذ من مال السلطان ما يكفيه إن ظفر به ، ولا يريد الحرب ، فأرسل إليه عبيد الله بن زياد جيشا قضى عليه ، ومنهم عمران بن حطان ، وكان شاعرا زاهدا ، قد طاف فى البلاد الاسلامية فارا بنحلته ، وقد انتخبه هؤلاء الخوارج إماما لهم بعد أبى بلال .

٨٠ — العجاردة : هم أصحاب عبد الكريم بن عجرد أحد أتباع عطية بن الأسود الحنفى ، وهم قريبون جدا من النجدات فى أصل نحلتهم ، وجملة آرائهم ، إذ أنهم يتولون القعدة من الخوارج ، إذا عرفوا بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا ، ولا يكون مال المخالف فيئا إلا إذا قتل صاحبه .

وقد افترقت العجاردة فرقا كثيرة فى أمور : منها ما يتعلق بالقدر وقدرة العبد ومنها ما يتعلق بأطفال المخالفين ، وكان يدفعهم إلى الخلاف مسائل جزئية ، فينتهى الأمر إلى الكلام فى قضايا عامة تصيرهم فرقا وأحزابا ، ومن أمثلة ذلك أن رجلا منهم اسمه شعيب كان مدينا لآخر اسمه ميمون ، فلما تقاضى هذا دينه ، قال شعيب : أعطيكه إن شاء الله ، فقال ميمون : قد شاء الله تلك الساعة ، فقال شعيب : لو كان قد شاء ذلك لم أستطع إلا أن أعطيكه ، فقال ميمون : قد أمر الله بذلك ، وكل ما أمر به فقد شاءه ، وما لم يشأ لم يأمر به . فافترقت العجاردة فى ذلك إلى ميمونية وشعيبية ، وكتبوا إلى رئيسهم عبد الكريم . فقال : إنما نقول

حاشاء الله كان ، ومالم يشأ لم يكن ، ولا ملحق بالله سواء . فادعى كل أن الجواب يؤيده .

ويروى أن عجرديا اسمه ثعلبة كانت له بنت خطبها عجردى آخر ، وأرسل إلى أمها يسألها : هل بلغت البنت ؟ فإن كانت قد بلغت ، ورضيت الإسلام على الشرط الذى تعتبره العجاردة لم يبال كم كان مهرها فقالت : إنها مسلمة فى الولاية ، سواء أبلغت ، أم لم تبلغ . ورفع الأمر إلى عبد الكريم ، فاختار البراءة من الأطفال ، وخالفه ثعلبة ، وافترقت من العجاردة على ذلك فرقة هى الثعالبة.

٨١ — الإباضية : وهم أتباع عبد الله بن إباض . وهم أكثرهم الخوارج اعتدالا ، وأقربهم إلى الجماعة الإسلامية رأيا وتفكيرا ، فهم أبعد عن الشطط والغلو ، وأقرب إلى الاعتدال ، وجملة آرائهم :

١ — أن مخالفيهم من المسلمين ليسوا مشركين . ولا مؤمنين . ويسمونهم كفارا ، ويروى عنهم أنهم قالوا : إنهم كفار نعمة .

٢ — دماء مخالفيهم حرام فى السر لا فى العلانية . ودارهم دار توحيد إلا معسكر السلطان .

٣ — لايحل من غنائمهم فى الحرب إلا الخيل . والسلاح . وكل ما فيه قوة فى الحروب ، ويردون الذهب والفضة إلى أصحابها .

٤ — تجوز شهادة المخالفين ، ومناكحتهم ، والتوارث معهم . ومن هذا يتبين اعتدالهم ، وقربهم من إنصاف المخالفين ، ومن أجل ذلك بقوا إلى اليوم فى بعض جهات العالم الإسلامى .

٨٢ — خوارج لايعدون من المسلمين : قام مذهب الخوارج على الغلو والتشدد فى فهم الدين ، فضلوا ، وأجهدوا أنفسهم والمسلمين بضلالهم . ولكن المسلمين الصادقى الإيمان لم يحكموا بكفرهم ، وإن حكموا بضلالهم . ولذا روى أن علياً رضى الله عنه أوصى أصحابه بألا يقاتل أحد الخوارج من بعده ، لأن من

طلب الحق فأخطأه ليس كمن طلب الباطل فناله ، فعلى رضى الله عنه كان يعتبرهم طالبين للحق ، قد جانبوا طريقه ، ويعتبر الأمويين طالبين للباطل ، وقد نالوه ، ولكن كان فى الخوارج فرق قد ذهبوا مذاهب ليس فى كتاب الله مايؤيدها ، بل فيه ماينافضها من غير أى تأويل ، وقد ذكر البغدادى فى كتابه الفرق بين الفرق طائفتين من الخوارج عدهما خارجتين عن الإسلام ، وهما :

(١) اليزيدية : أتباع يزيد بن أبى أنيسه الخارجى ، وكان إباضيا ثم ادعى أنه سبحانه وتعالى يبعث رسولا من العجم ، ينزل عليه كتاباً ينسخ الشريعة المحمدية وقد أشرنا إلى ذلك فيما مضى .

(٢) الميمونية ؛ وهم أتباع ميمون العجردى الذى ذكر آنفا فى مسألة الخلاف فى الدَّين ، وقد أباح نكاح بنات الأولاد ، وبنات أولاد الأخوة والأخوات وقال فى علة ذلك إن القرآن لم يذكرهن فى المحرمات ، وروى عن هؤلاء الميمونية أنهم أنكروا سورة يوسف ، ولم يعدوها من القرآن لأنها قصة غرام فى زعمهم ، لاتصلح أن تضاف اليه ، فقبحهم الله لسوء مايعتقدون .

٣ - المعتزلة

نشأتهم :

٨٠ — نشأت هذه الفرقة فى العصر الأموى ، ولكنها شغلت الفكر الإسلامى فى العصر العباسى ردحا طويلا من الزمان .

كان العراق فى عصر الخلفاء الراشدين ، والعصر الأموى . يسكنه عدة طوائف تنتهى إلى سلائل مختلفة ، فبعضهم ينتهى إلى سكان العراق الأقدمين من الكلدان ، وبعضهم من الفرس ، وبعضهم نصارى ، ويهود ، وعرب . وقد دخل أكثر هؤلاء فى الإسلام ، وبعضهم قد فهمه على ضوء المعلومات القديمة التى فى رأسه ، واصطبغ فى نفوسهم بصبغتها ، وتكونت عقيدتهم على طريقتها . وبعضهم أخذ الإسلام من ورده الصافى ، ومنهله العذب ، وانساغ فى نفسه من غير تغيير ، ولكن شعوره وأهواءه لم تكن إسلامية خالصة ، بل كان فيه ميل إلى القديم ، وحنين إليه على غير إرادة ، بل على النحو الذى يسميه علماء النفس فى العصر الحديث : « العقل الباطن » . لذلك لما اشتدت الفتن فى عصر أمير المؤمنين على ابن أبى طالب انبعثت فى العراق الأهواء القديمة من مرقدها ، وقد استيقظت من سباتها ، وهبت من مكامنها مكشوفة من غير ستار ، وظهر فى العراق وحوله الخوارج والشيعة ، وفى وسط هذا المزيج من الآراء . وذلك المضطرب الفسيح من الأهواء ظهرت المعتزلة .

٨١ — ويختلف العلماء فى وقت ظهورها . فبعضهم يرى أنها ابتدأت فى قوم من أصحاب على اعتزلوا السياسة ، وانصرفوا إلى العقائد عندما تنزل الحسن عن الخلافة لمعاوية ، وفى ذلك يقول أبو الحسين الطرائفى فى كتابه (أهل الأهواء والبدع) : « وهم سموا أنفسهم معتزلة . وذلك عندما بايع الحسن بن على عليه السلام معاوية ، وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية ، وجميع الناس ، وكانوا

من أصحاب على ولزموا منازلهم ، ومساجدهم ، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة ».

(٢) والأكثرون على أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء ، وقد كان ممن يحضرون مجلس الحسن البصرى العلمى ، فثارت تلك المسألة التى شغلت الأذهان فى ذلك العصر ، وهى مسألة مرتكب الكبيرة ، فقال واصل مخالفاً الحسن البصرى : أقول إن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن باطلاق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، ثم اعتزل مجلس الحسن ، واتخذ له مجلساً آخر فى المسجد .

ومن هذا تعرف لماذا سمى هو وأصحابه بالمعتزلة ، ولكن بعض المستشرقين يرى أنهم سموا المعتزلة لأنهم كانوا رجالا أتقياء متقشفين ، ضاربى الصفح عن ملاذ الحياة ، وكلمة معتزلة تدل على أن المتصفين بها زاهدون فى الدنيا .

وفى الحق ليس كل المنتسبين إلى هذه الفرقة كما نعتهم ، بل منهم المتهمون بالمعاصى ، ومنهم المتقون ، فمنهم الأبرار ومنهم الفجار .

٨٢ — مذهب المعتزلة : قال أبو الحسن الخياط فى كتابه الانتصار « ليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد ، والعدل والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ؛ فإذا كملت فى الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلى » ، هذه هى الأصول الجامعة لمذهب المعتزلة ، فكل من يتحيف طريقها ، ويسلك غير سبيلها ليس منهم ، لا يتحملون إثمه ، ولا تلقى عليهم تبعة قوله ، ولنتكلم فى كل أصل من هذه الأصول ، بكلمة موجزة .

فأما التوحيد فهو لب مذهبهم ، وأس نحلتهم ، ويرون فيه كما قال الأشعرى عنهم فى كتابه مقالات الإسلاميين : « إن الله واحد ليس كمثله شىء وهو السميع البصير ، وليس بجسم ؛ ولا شبح ، ولا جثة ، ولا صورة ، ولا لحم ولا دم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا بذى لون ، ولا طعم ، ولا رائحة ، ولا مجسة ، ولا بذى حرارة ، ولا برودة ، ولا رطوبة ، ولا يبوسة ، ولا طول ، ولا عرض

ولا عمق ، ولا إجتماع ، ولا افتراق ، ولا يتحرك ، ولا يسكن ، ولا يتبعض ، ولا بذى أبعاض وأجزاء ، ولا جوارح وأعضاء ، وليس بذى جهات ، ولا بذى يمين وشمال ، وأمام وخلف وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجرى عليه زمان ، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة ، ولا الحلول فى الأماكن ، ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدثهم ، ولا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب الجهات ، وليس بمحدود ، ولا والد ولا مولود ، ولا تحيط به الأقدار ، ولا تحجبه الأستار ، ولا تدركه الحواس ، ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ، ولا تحل به العاهات ، وكل ماخطر بالبال ، وتصور بالوهم فغير مشبه له ، ولم يزل أولا سابقا ، متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات ، ولم يزل عالماً قادرا حياً ، ولا يزال كذلك لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام ، ولا يسمع بالأسماع. شىء ، لا كالأشياء ، عالم قادر حى ، لا كالعلماء القادرين الأحياء ، وإنه القديم وحده ، ولا قديم غيره ، ولا إله سواه ، ولا شريك له فى ملكه ، ولا وزير له فى سلطانه ، ولا معين على إنشاء ما أنشأ ، وخلق ما خلق ، لم يخلق الخلق على مثال سبق ، وليس خلق شىء بأهون عليه من خلق شىء آخر ، ولا بأصعب عليه منه ، لا يجوز عليه إجترار المنافع ، ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، وليس بذى غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، تقدس عن ملامسة النساء ، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء » اه قوله

وقد بنوا على هذا الأصل استحالة رؤية الله سبحانه وتعالى يوم القيامة لاقتضاء ذلك الجسمية والجهة . وأن الصفات ليست شيئاً غير الذات[1] ، وإلا تعدد القدماء فى نظرهم ، وبنوا على ذلك أيضا أن القرآن مخلوق لله سبحانه ، لنفيهم عنه سبحانه صفة الكلام .

(١) وليس هذا محل إجماع منهم

وأما العدل ، فقد بين معناه المسعودى فى مروج الذهب ، فقال : « هو أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ، ونهوا عنه ، بالقدرة التى جعلها الله لهم ، وركبها فيهم ، وإنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره . وإنه ولى كل حسنة أمر بها[1] ، برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم ما لا يطيقون ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وأن أحدا لا يقدر على قبض ولا بسط ، إلا بقدرة الله التى أعطاهم إياها ، وهو المالك لها دونهم ، يفنيها إذا شاء ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ومنعهم اضطراريا عن معصيته ، ولكان على ذلك قادراً ، ولكنه لا يفعل ، إذ كان فى ذلك رفع للمحنة ، وإزالة للبلوى . » اه

وقد ردوا بهذا الأصل على الجبرية الذين قالوا : إن العبد فى فعله غير مختار ، فعدوا ذلك ظلما ، لأنه لا معنى لأمر الشخص بأمر يضطره الآمر إلى مخالفته ، ولا لنهيه عن أمر يضطره الناهى إلى فعله ، وقد بنوا على ذلك الأصل كما رأيت أن العبد خالق لأفعاله ، ولكنهم لاحظوا فى ذلك تنزيه الله عن العجز ، فقالوا أن هذا بقدرة أودعه الله إياها وخلقها ، فهو المعطى المانح ، وله القدرة التامة على سلب ما منح ، وإنما أعطى ما أعطى ليتم التكليف .

٣ — وأما الوعد والوعيد فهو أن يجازى من أحسن بالإحسان ، ومن أساء بالسوء ، لا يغفر لمرتكب الكبائر ما لم يتب .

٤ — وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين فقد بين وجهة نظرهم فيه الشهرستانى بقوله « ووجه تقريره أنه قال (واصل بن عطاء) أن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمى المرء مؤمنا ، وهو إسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ، ولا استحق اسم المدح ، فلا يسمى مؤمنا ، وليس هو بكافر مطلق أيضا ، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه ، لا وجهة لانكارها . لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالدا فيها . إذ ليس فى الآخرة إلا الفريقان : فريق فى الجنة ، وفريق فى السعير ، ولكنه تخفف عنه

(١) احتجوا على ذلك بظاهر قوله تعالى : « ما أصابك من حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك »

النار وتكون دركته فوق دركة الكفار »[1] اهـ .

٥ — وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فقد قرروا وجوبهما على المؤمنين نشرا لدعوة الإسلام ، وهداية للضالين ، وإرشاد للغاوين . وكل بما يستطيع ، فذو البيان ببيانه ، وذو السيف بسيفه .

٨٣ — طريقتهم في الاستدلال على عقائدهم : كانوا يعتمدون في بيان عقائدهم على القضايا العقلية ، دون الآثار النقلية ، وكانت ثقتهم بالعقل لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع ، كل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل . فما قبله أقروه . وما لم يقبله رفضوه .

وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلي — ا — من مقامهم في العراق وفارس ، وقد كانت تتجاوب فيهما أصداء لمدنيات وحضارات قديمة — ب — ومن سلائلهم غير العربية فقد كان أكثرهم من الموالي — حـ — ولتصديهم للرد على المخالفين — د — ولسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم ، ولاختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم ، ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية .

وكان من آثار اعتمادهم على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وكانوا يقولون : « المعارف كلها معقولة بالعقل ، واجبة بنظر العقل . وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح »[2] ، وقال الجبائي : « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها ، فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية كان لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه فهي قبيحة لنفسها كالجهل به ، والاعتقاد بخلافه . وكذلك كل ما جاز ألا يأمر الله سبحانه به فهو

(١) والمعتزلة مع اعتقادهم أنه في منزلة بين المنزلتين يرون أنه لا مانع من أن يطلق عليه اسم مسلم تمييزاً له عن الذميين لا مدحا وتكريما قال ابن أبي الحديد وهو من شيوخهم : « إنا وإن كنا نذهب إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا مسلماً ، فإنا نجيز أن يطلق عليه هذا اللفظ إذا قصد تمييزه عن أهل الذمة ، وعابدي الأصنام ، فيطلق عليه مع قرينة حال أو لفظ يخرجه عن أن يكون مقصوداً به التعظيم والثناء والمدح » شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني .

حسن للأمر به ، وكل مالم يجز إلا أن يأمر به فهو حسن لنفسه :[١]

وقد بنوا على هذه الفكرة وجوب الصلاح والأصلح لله ، فقد قال جمهورهم : إن الله لايصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، فالصلاح واجب له ، ولا شيء مما يفعله حلت قدرته إلا وهو صالح ، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

٨٤ — دفاعهم عن الإسلام : دخل فى الإسلام طوائف من المجوس ، والصابئة ، واليهود ، والنصارى ، وغير هؤلاء وأولئك ، ورءوسهم ممتلئة بكل ما فى هذه الأديان من تعاليم جرت فى نفوسهم مجرى الدم فى الجسم ، وتغلغلت فيها ، واستقرت فى ثناياها ، ففهموا الاسلام على ضوئها ، ومنهم من كان يظهر الايمان خشية السلطان ، ويبطن غيره ، وأخذ ينشر بين المسلمين مايفسد عليهم دينهم ، ويشككهم فى عقائدهم ، ويدسون بينهم أفكارا وآراء ما أنزل الله بها من سلطان ، وقد ظهرت ثمار غرسهم ، واستغلظت سوق نبتهم ، فوجدت فرق هادمة تحمل اسم الاسلام ، وهى معاول هدمه ، فكان المجسمة ، والمشبهة ، والزنادقة ، وغيرهم ، وقد تصدى للدفاع أمام هؤلاء فرقة درست المعقول ، وفهمت المنقول ، فكانت المعتزلة ، تجردوا للدفاع عن الدين وما كانت الأصول الخمسة التى تضافروا على تأييدها ، وتآزروا على نصرها ، إلا وليده المناقشات الحادة التى كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم ؛ والتوحيد الذى اعتقدوه على الشكل الذى أسلفنا كان للرد على المشبهة والمجسمة ؛ والعدل كان للرد على الجهمية ؛ والوعد والوعيد ، كان للرد على المرجئة ؛ والمنزلة بين المنزلتين ردوا به على الخوارج الذين كفروا مرتكب الذنب صغيراً أو كبيراً .

وفى عهد المهدى ظهر المقنع الخراسانى ، وكان يقول بتناسخ الأرواح ، واستغوى طائفة من الناس وسار إلى ماوراء النهر ، فلاقى المهدى عناء فى التغلب عليه ، ولذلك أغرى بالزنادقة ، فكان يتتبعهم ليقضى عليهم بسيف السلطان ولكن السيف لايقضى على رأى ، ولا يميت مذهبا ، ولذا شجع المعتزلة وغيرهم

(١) مقالات الاسلاميين للاشعرى

فى الرد عليهم ، وأخذهم بالحجة ، وكشف شبهاتهم ، وفضح ضلالاتهم ، فمضوا فى ذلك غير وانين .

٨٥ — معاصرة الخلفاء للمعتزلة : ظهر المعتزلة فى العصر الأموى ، فلم يجدوا من الأمويين معارضة لهم ، لأنهم لم يثيروا شغباً ، ولم يعلنوا حرباً ، بل كانوا طائفة لا عمل لها إلا الفكر وقرع الحجة بالحجة ، والدليل بالدليل . ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة ، لا يتعرضون للسياسة إلا بقدر محدود . وحجتهم فيما يرون بيان لا سنان ، وسلاحهم دليل قوى ، لا سيف مشهور .

ويحكى المسعودى فى مروج الذهب « أن يزيد بن الوليد كان يرى رأى المعتزلة ويعتقد بصحة أصولهم الخمسة » .

ولما جاءت الدولة العباسية ، وكان سيل الالحاد والزندقة قد طم ــ وجد خلفاؤها فى المعتزلة سيفاً مسلولاً على الزنادقة فلم يفلوه ، وحرباً شعواء منهم على الالحاد فلم يخمدوها ، حتى جاء المأمون فشايعهم . وقربهم ، ورأى ما بينهم وبين الفقهاء من خلاف . فكان يعقد المناظرات بين الفريقين ، لينتهوا إلى رأى واحد ، ولكنه سقط سقطة ما كان لمثله أن يقع فيها ، وهو أنه أراد أن يحمل الفقهاء والمحدثين على رأى المعتزلة فى القرآن بقوة السلطان ، وما كانت قوة الحكم نصرة الآراء ، وحمل الناس على غير ما يعتقدون ، وإذا كان من المحرم الإكراه فى الدين فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس فى مخالفتها كفر ، بل تنزيه . فقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بخلق القرآن . فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهبا ، لا إيماناً واعتقاداً ، وتحمل آخرون العنت والارهاق والسجن الطويل . ولم يقولوا غير ما يعتقدون ، واستمرت تلك الفتنة طول خلافة المعتصم الواثق . بوصية المأمون بذلك ، وزاد الواثق الاكراه على نفى الرؤية ، وهو الرأى الذى يراه المعتزلة ، ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة ، وترك الأمور تأخذ سيرها ، والآراء تجرى فى مجاريها ، وللناس فيها ما يختارون .

٨٦ — منزلة المعتزلة عند معاصريهم : شن الفقهاء والمحدثون الغارة على

المعتزلة ، وكان هؤلاء بين عدوين كلاهما أيد قوى ، الزنادقة ومن على شاكلتهم من ناحية ، والفقهاء والمحدثون من ناحية أخرى ، وأنك لترى فى مجادلات الفقهاء ومحاوراتهم تشديداً على المعتزلة ، كلما لاحت لهم بارقة ، وإذا سمعت الشافعى وابن حنبل وغيرهما يذمون علم الكلام ، ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين ، فإنما المعتزلة أرادوا بذمهم ، وطريقتهم أرادوا بتزييفهم ، ولكن ما السر فى كراهية الفقهاء لهم ، وكلا الفريقين يسعى لنصرة الدين ، لا يألو جهداً فى تأييده ، ولا يدخر وسعاً فى إقامته؟ يظهر لى أن عدة أمور تضافرت ، فأوجدت ذلك العداء ، وتعاونت فسببت تلك البغضاء ، وهذا بعض منها :

(١) خالف المعتزلة طريقة السلف الصالح فى فهم عقائد الدين الحنيف ، كان القرآن هو المورد المورود الذى يلجأ إليه كل من يتعرف صفات الله . ومايجب الإيمان به من العقائد ، لايصدرون عن غيره ، ولا يطمئنون لسواه ، كانوا يفهمون العقائد من آيات القرآن ، وهى بينات . وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بما توحيه أساليب اللغة ، وهم بها خبراء ، وإن تعذر عليهم فهم شىء توقفوا ووضوا غير مندفعين فتنة ، ولا زائغين فى زيغ ، ولا سالكين غير سبيل الحق القويم

وقد كان ذلك ملائماً للعرب كافياً لهم ، لأنهم قوم أميون ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة ، ولقد خالف المعتزلة ذلك النهج ، وحكموا العقل فى كل شىء ، وجعلوه أساس بحثهم ، وساقهم غروره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل أمر ، فكان كل ذلك صدمة للفقهاء لم يألفوها ، فجردوا عليهم ألسنتهم ، وأشاعوا عنهم قالة السوء . وما كان أكثر المعتزلة فى الحقيقة إلا كما قال أحد العلماء الأوروبيين : « إنا لم نسمع من المعتزلة صوت المخالفة للدين ، ولكن سمعنا صوت الضمير المتدين الذى يناضل كل ما لا يليق بالله تعالى وعلاقته بعبده »

(٢) قام المعتزلة بمجادلة الزنادقة والشعوبية وغيرهم ، وكل مجادلة نوع من التنزال المحارب ، والمحارب مأخوذ بطرق محاربه فى القتال ، مقيد بأسلحته ، متعرف خططه ، دارس لمراميه ، متقص لغاياته ، وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم

متأثرا بخصمه ، آخذا عنه بعض مناهجه فالمعتزلة قد تأثروا إلى حد ما بآراء مخالفيهم وأفكارهم ، وما أحسن قول سرح فى ذلك « من نازل عدوا عظيما فى معركة هو مربوط به ، مقيد بشروط القتال ، وتقلب أحواله ، ويلزمه أن يلاحق عدوه فى حركاته ، وسكناته ، وقيامه ، وقعوده . وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله ، كذلك فى معركة الأفكار ، وفى الجملة فللعدو تأثير فى تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه ، حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعا أداهم إلى الالحاد ، فلا غرو بعد ذلك إذا رأيت شذوذا فى آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة » .

٣ — كانت طريقة المعتزلة فى معرفة العقائد عقلية خالصة . لا يعتمدون على نص ، اللهم إلا إذا كان موضوع الكلام حكما شرعيا ، أو له صلة بحكم شرعى فجل اعتمادهم على العقل كما أسلفنا ، وللعقل نزوات ، لذلك وقعوا فى كثير من الهنات دفعتها إليهم نزعتهم العقلية الخالصة . كقول أبى الهذيل من أئمتهم إن أهل الجنة غير مختارين ، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين . والآخرة دار جزاء لا دار تكليف ، وفى ذلك شطط عقلى ، لأن الاختيار لا يستلزم التكليف ، وذكر الخياط أنه رجع عن هذا القول (١) .

مثل هذا النوع من الشذوذ الفكرى كان يقع من بعضهم ، فيسير بين الناس عنهم ، ومعه قالة السوء عامة ، من غير أن تخص المسىء « واتقوا فتنة لا تصبن الذين ظلموا منكم خاصة » .

٤ — خاصم المعتزلة كثيرين من رجال كانت لهم منزلة كبيرة فى الأمة ، ولم ينزهوا كلامهم فى خصومتهم، وانظر إلى قول الجاحظ عن رجال الحديث والفقه : « وأصحاب الحديث والعوام هم الذين يقلدون ولا يحصلون ، ولا يتخيرون ، والتقليد مرغوب عنه فى حجة العقل ، منهى عنه فى القرآن . . . » إلى أن قال : « وأما قولهم : النساك والعباد منا ، فعباد الخوارج وحدهم أكثر عدداً من عبادهم

(١) الانتصار فى الرد على ابن الراوندى

على قلة عدد الخوارج فى جنب عددهم ، على أنهم أصحاب نية ، وأطيب طعمة ، وأبعد من التكسب ، وأصدق ورعا ، وأقل زيا ، وأدوم طريقة ، وأبذل للمهجة ، وأقل حما وطمعاً ، وأطهر زهدا وجهدا »[١] فكان الطعن فى مذاهب هؤلاء بمر القول سبباً فى نفور الأمة من المعتزلة .

٥ — كان من خلفاء بنى العباس من شايع المعتزلة وناصرهم ، واعتنق مذاهبهم ، وتعصب لها ، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها ، فآذى الفقهاء والمحدثين ، والأئمة ، وأنزل بهم المحنة ، فصبروا وصابروا ، واستدرت محنتهم عطف الناس عليهم وسخطهم على من كان سبب البلية ، ومن استحل هذه القضية ، فرجعت تلك الآلام وبالا على المعتزلة فى سمعتهم ، لأنهم أصل البلاء وخلطاء الخلفاء والأمراء ، صدروا عن رأيهم ونفذوا بتدبيرهم ، وكان منهم من دافع عن هذا الارهاق ، وذلك الاضطهاد . انظر إلى قول الجاحظ فى تبرير عمل الخلفاء فى امتحانهم الفقهاء والمحدثين : « وبعد فحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة ، ولم نمتحن إلا أهل التهمة ، وليس كشف المتهم من التجسس ، ولا امتحان الظنين من هتك الأستار ، ولو كان كل كشف هتكا ، وكل امتحان تجسسا لكان القاضى أهتك الناس لستر ، وأشد الناس تتبعاً لعورة . »[٢]

ان انهزام الآراء التى تناصرها القوة المادية أمر محتوم ، لأن القوة المادية رعناء هوجاء ، من شأنها التشطط ، والخروج على الجادة ، وكل رأى يعتمد على هذه القوة فى تأييده تنعكس عليه الأمور ، لأن الناس يتظنون فى قوة دلائله ، إذ لو كان قوياً بالبرهان ، ما احتاج فى النصرة إلى السلطان .

٦ — كان كثيرون من ذوى الالحاد يجدون فى المعتزلة عشا يفرخون فيه بمفاسدهم وآرائهم ، ويلقون فيه دسهم على الاسلام والمسلمين ، حتى إذا تبدت أغراضهم أقصاهم المعتزلة عنهم ، فابن الراوندى كان يعد منهم ، وأبو عيسى الوراق ،

---

(١) الفصول المختارة من كتب الجاحظ للامام عبيد الله بن حسان

(٢) الفصول المختارة أيضا .

واحمد بن حائط ، وفضل الحدثى ، كانوا ينتمون إليهم ، وكل هؤلاء أحدثوا الأحداث فى الاسلام ، وأتوا بالمنكرات ، وكان منهم من استؤجر من اليهود لافساد عقيدة المسلمين، واتماؤهم للمعتزلة أول أمرهم ، وإن فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم يجعل رشاشا مما لطخوا به ينال سمعة المعتزلة ، وإن أقسموا جهد أيمانهم أنهم منهم براء ، فان الاتهام أسبق إلى الأذهان من البراءة .

٨٧ — اتهام الفقهاء والمحدثين لهم : اشتدت حملة أولئك على المعتزلة ،فاتهموهم فى كل شىء حتى ان الامام محمد بن الحسن الشيبانى أفتى بأن من صلى خلف المعتزلى يعيد صلاته ، والامام أبو يوسف عدهم من الزنادقة ، والامام مالك لم يقبل الشهادة من أحدهم . وسرت مقالة السوء إلى من ينتمى إليهم ، حتى اتهموهم بالفسق وانتهاك المحرمات . وفى الحق إن كل خصومة تؤدى إلى الملاحاة لابد أن تؤدى إلى المهاترة ، ورمى الخصم خصمه بالحق والباطل ، فكثير من التهم التى وجهت إلى المعتزلة لم تصدر عن إنصاف ، بل كان التحيز رائد المتهمين ، والتعصب باعثهم ، وكل تعصب يسد مسامع الادراك فى ناحية من النواحى . فالمعتزلة فيهم خير كثير، (ولو انتمى إليهم بعض المتهمين فى دينهم المأخوذين بأثمهم) إذ أن لهم سابقة الفضل بالدفاع عن الاسلام ، فقد تفرق أتباع واصل فى الأقطار الاسلامية رادين على أهل الأهواء . وكان عمرو بن عبيد حربا على الزنادقة مشبوبة ، لا يخمد أوارها . كان صديقا لبشار بن برد ، فلما علم منه الزندقة سعى فى نفيه من بغداد فنفى منها ، ولم يعد إلا بعد موت عمرو .

وكان منهم العباد الزهاد . فعمرو بن عبيد هذا [1] . يقول فيه الجاحظ (متعصبا) « أن عبادته تفى بعبادة عامة الفقهاء والمحدثين » .

(١) كان المنصور يبالغ فى تعظيم عمرو بن عبيد وقيل إنه رثاه بقوله .

صلى الاله عليك من متوسد	قبرا مررت به على مران
قبرا تضمن مؤمنا متحشعا	عبد الاله ودان بالقرآن
وإذا الرجال تنازعوا فى شبهة	فصل الحديث بحجة وبيان
ولو أن هذا الدهر أبقى صالحا	أبقى لنا عمرا أبا عثمان

وقال الواثق لاحمد بن أبى دؤاد وزيره لم لم تول أصحابى (المعتزلة) القضاء كما تولى غيرهم ، فقال يا أمير المؤمنين ان أصحابك يمتنعون عن ذلك ، وهذا جعفر بن مبشر وجهت إليه بعشرة آلاف درهم ، فأبى أن يقبلها ، فذهبت إليه بنفسى ، وأستأذنت فأبى أن يأذن لى ، فدخلت من غير إذن ، فسل سيفه فى وجهى ، وقال الآن حل لى قتلك ، فانصرفت عنه ، فكيف أولى القضاء مثله .

ومن الغريب أن جعفرا هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما ، فقيل له : كيف ترد عشرة آلاف درهم ، وتقبل درهمين ؟ فقال أرباب العشرة أحق بها منى ، وأما أحق بهذين الدرهمين ، لحاجتى إليهما ، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة ، وأغنانى بهما عن الشبهة والحرام .

فهذه نفس قوية تسد كل باب للشبهات ، اشتبه فى مال السلطان ، لظنه أنه جمع من غير الطرق المحللة ، فرفض العطاء ، وقبل الدرهمين حلالا طيبا .

ومن هذا السياق ترى أن المعتزلة كان منهم الزهاد ، ومنهم المقتصدون ، وقليل منهم ساء مايفعلون ؟ .

مناظرات المعتزلة وعلم الكلام

٨٨ — تكون علم الكلام من مجموع مناظرات المعتزلة مع خصومهم ، سواء أكانوا من الرافضة والمجوس والثنوية ، وسائر أهل الأهواء ، أم من رجال الفقه والحديث وغيرهم . فهم مركز الدائرة ، وقطب الرحى ، شغلوا الأمة الاسلامية بمجادلتهم ومناظراتهم نحو ثلاثة قرون ، ازدحمت بها مجالس الأمراء ، والوزراء ، والعلماء ، وتضاربت فيها الآراء ، وتناحرت المذاهب وتجاوبت فيها أصداء الفكر الاسلامى ، وقد زين بزينة فارسية أو يونانية أو هندية ، وقد امتازوا فى جدلهم بميزات واختصوا بخصائص جعلت لهم لونا خاصا ونحلة خاصة ، لاتختلف فى جملتها عما دعا إليه الدين ، وإن تباينت طرق استنباطها ، وتخالفت مقدماتهم الاستنباطية عن مقدمات غيرهم من جماهير الأمة الاسلامية ، وأوضح ميزاتهم فى الجدل .

(١) مجانبتهم التقليد ، ومجافاتهم الاتباع لغيرهم ، من غير بحث وتنقيب ووزن للأدلة ومقايسة للأمور ، الاحترام عندهم للآراء لا للأسماء ، وللحقيقة لا للقائل ، ولذلك لم يقلد بعضهم بعضاً ، وقاعدتهم التى يسيرون عليهم كل مكلف مطالب بما يؤديه إليه اجتهاده فى أصول الدين ، ولعل ذلك هو السبب فى افتراقهم إلى فرق كثيرة .

منهم الواصلية [١] والهذيلية [٢] والنظامية [٣] والحائطية [٤] والبشرية [٥] والمعمرية [٦] والمزدارية [٧] والثمامية [٨] والهشامية [٩] والجاحظية [١٠] الخياطية [١١] والجبائية [١٢] .

(٢) اعتمادهم على العقل فى إثبات العقائد ، وقد اتخذوا من القرآن مدداً حتى لا يذهب بهم العقل إلى الخروج عن جادته ، ولم تكن معرفتهم بالحديث كبيرة ، لأنهم ما كانوا يأخذون به فى العقائد ، ولا يحتجون به .

(٣) أخذهم من مناهل العلوم التى ترجمت فى عصرهم ، فقد ضربوا بسهم فى تلك العلوم ، ونالوا منها ما يساعدهم فى اللحن بالحجة ومقارعة الخصوم . ومصارعة الأقران فى ميدان الكلام ، وقد انضم إليهم كل مسلم مثقف بالثقافة الأجنبية التى غذت العقل العربى فى ذلك العصر ، فقد رأى ما يلائمه فى آراء المعتزلة التى كانت جامعة بين الروح الدينية التى تظلها ، وفكرة التنزيه التى تسيطر عليها ، والأفكار الفلسفية التى ترضى النهمة العقلية ، لذلك كان بين رجالها كثيرون من الكتاب الممتازين ، ومن العلماء المبرزين ، والفلاسفة الفاهمين ـ جمع عظيم .

(٤) اللسن والفصاحة والبيان ، فقد كان بين رجالها خطباء مصاقع ، ومجادلون قد مرسوا بالجدل ، فعرفوا أفانينه ، وخبروا طرقه ، وعرفوا كيف

(١) أصحاب واصل بن عطاء (٢) أصحاب أبى الهذيل العلاف (٣) أصحاب النظام (٤) أصحاب أحمد بن حائط (٥) أصحاب بشر بن المعتمر (٦) أصحاب معمر بن عباد السلمى (٧) أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبى موسى الملقب بالمردار (٨) أصحاب ثمامة بن أشرس النميرى (٩) أصحاب هشام بن عمر الفوطى (١٠) أصحاب الجاحظ (١١) أصحاب أبى الحسين الخياط (١٢) أصحاب الجبائى .

يصرعون الخصوم ، ويلوون عليهم المقاصد ، وهذا واصل بن عطاء كبيرهم ، خطيب عليم بخواطر النفوس ، حاضر البديهة ، قوى الارتجال ، وهذا النظام من شيوخهم كان ذكياً بليغاً ، حاد اللسان ، أديباً شاعراً ، وهذا أبو عثمان عمرو الجاحظ الذى يقول فيه أحد الصابئة ثابت بين قرة «أبو عثمان الجاحظ خطيب المسلمين، وشيخ المتكلمين، ومدره المتقدمين والمتأخرين، إن تكلم حكى سحبان فى البلاغة، وإن ناظر صارع النظام فى الجدل، شيخ الأدب، ولسان العرب، كتبه رياض زاهرة، ورسائله أفنان مثمرة، ما نازعه منازع إلا رشاه آنفاً، ولا تعرض له متعرض، إلا قدم له التواضع استبقاء . . . » .

٨٨ — خصوم المعتزلة : جادل المعتزلة (١) الثنوية والجهمية وسائر أهل البدع .

(٢) والفقهاء والمحدثين ، وسنتكلم الآن على جدلهم مع الكفار والزنادقة والجهمية ومن إليهم ، ثم الفقهاء والمحدثين .

٨٩ — مجادلاتهم للكفار وأهل الأهواء : فى آخر العصر الأموى وصدر الدولة العباسية كثر الزنادقة وغيرهم من أهل الأهواء ، وكانوا تارة يكشفون القناع ، وأحياناً ينفثون تعاليمهم مستترين بلباس الإسلام ، متسربلين بسرباله ، ليدسوا السم من غير أن يشعر بهم أحد ، فلا يحترس منهم المتدينون ، فكانوا أشد عداوة على الإسلام من غيرهم ، وأعظم نكاية له ، وأهدى إلى مقاتله لاغترار بعض الناس بهم ، فتصدى لهم المعتزلة ، وصارعوهم فى كل ميدان ظنوا أنهم يحاربون الإسلام فيه ، ولقد فرق واصل أصحابه فى الأمصار لمحاربة الزنادقة فيها ، ودافع بنفسه . ومن مؤلفاته كتاب ألف مسألة للرد على المانوية ، وكذلك فعل خلفاؤه من بعده ، وكان جدلهم بقوة ونهوض دليل ، وفصاحة وبيان ، وقدرة على الإقناع اكتسبوها من علومهم وممارستهم الجدال ، حتى إن كثيرين من خصومهم ، كانوا يعمدون السلاح ، ويلقون السلم عند لقائهم ، وكثير منهم كان يسلم بعد نقاشهم ، وهذا أبو الهذيل العلاف أسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف

رجل من المجوس والثنوية ، لحذقه وبراعته فى المناظرة ، وقوة ما يدعو إليه ، وضعف ما يلوون السنتهم به .

ولكى نعطيك صورة مما كان يجادل به المعتزلة ومقدار قوة استدلالهم ننقل لك بعضاً مما روى من هذه المناقشات ، جاء فى الانتصار : « أن المانوية تزعم أن الصدق والكذب متضادان ، وأن الصدق خير ، وهو من النور ، والكذب شر ، وهو من الظلمة . قال لهم (ابراهيم النظام) حدثونا عن إنسان قال قولا كذب فيه، من الكاذب ؟ قالوا الظلمة . قال فان ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب ، وقال قد كذبت وأسأت . من القائل قد « كذبت ، فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون . فقال (ابراهيم النظام) : إن زعمتم أن النور هو القائل قد كذبت وأسأت فقد كذب ، لأنه لم يكن الكذب منه ، ولا قاله والكذب شر ، فقد كان من النور شر ، وهذا هدم قولكم ، وإن قلتم إن الظلمة قالت: « قد كذبت وأسأت ، فقد صدقت ، والصدق خير . فقد كان من الظلمه صدق وكذب ، وهما عندكم مختلفان خيراً وشراً على حكمكم »

أنظر إلى ذلك التتبع ، وأخذ الطرق على المنافش حتى يفحمه ، وكذلك كانت منافشة المعتزلة للكفار وغيرهم ممن على شاكلتهم ، ومع هذا يجب أن نقرر أنه مع هذه المناقشة الحادة التى كانت تقوم بينهم وبين المعتزلة . كان هؤلاء يحسنون فى معاملتهم،وتلك أخلاق العلماء تتسع صدورهم لمودة مخالفيهم فى الدين ، حتى يهديهم الله سواء السبيل .

٩٠ — مجادلتهم مع الفقهاء والمحدثين : من المقرر فى كتب علم النفس أن المختلفين تقاربا فى العقيدة كان الجدال أشد ، والملاحاة أحد [١] ، وذلك ما كان ، فان موضع الخلاف بين المعتزلة والفقهاء هين متدارك ، لا يكفر به مخالف ، ولا يخرج به عن نهج الدين مجادل ، ولكن الجدال بينهما كان عنيفا ،

(١) ذكر هذه القضية وأثبتها جوستاف لوبون . فى كتابه (الآراء والمعتقدات)

والمهاترة قد راجت سوقها . ولعل السبب فوق ما سبق أن الاختلاف كان اختلاف عقلية ومنطق، وطرائق تفكير في فهم هذا الدين القويم، فالفقهاء والمحدثون يتعرفون دينهم من القرآن والسنة ، وعملهم العقلي فهم نصوص الكتاب الكريم ، وتعرف الصحيح من المأثور عن الرسول الأمين ، ويعدون طلب الدين من غير هذا الطريق شططاً وتحيفا وعوجا . والمعتزلة يرون أن إثبات العقائد بالأقيسة العقلية جائز إن لم يكن واجباً ، ما دامت لم تخالف نصا في الدين ، بل تؤيده ، وهم لذلك يستخدمون المنطق والبحوث الفلسفية ، وإثبات عقائد الاسلام بها ، وأولئك الفقهاء يجافونها ويرون الوقوف عند النص ، حتى لا تزل الأقدام في مزالق الضلال ، ومخاطر الأوهام ، والعقل يخدع ويعثر فيضل .

وليس معنى هذا الكلام أنه لم يكن هناك خلاف ، بل كان بينهما خلاف في جزئيات كثيرة ، ولكنه لا يصيب لب العقيدة : ولذلك هم لا يكفرون الفقهاء والمحدثين ، وهؤلاء لا يكفرونهم ، بل يعدونهم مبتدعة .

وجدالهم كان صورة لاختلاف هاتين العقليتين، واقرأ مجادلتهم في مسألة خلق القرآن ، تجد المعتزلي منطلقا وراء الأقيسة العقلية من غير أي قيد يقيد به نفسه إلا التنزيه ، والفقيه أو المحدث متوقف متحفظ ، غير متهجم على مالم ينص عليه في كتاب ولا سنة ، وقد علمت أن الجمهور كان وراء الفقهاء والمحدثين على ما أسلفنا .

٩١ — المأثور من مجادلات المعتزلة : كان العصر العباسي عصر المناظرات حقا . وكانت هي ميدان البيان ومظهر الفصاحة واللسن . وقد كان المعتزلة فرسان الحلبة في المناظرات في العقائد .

وقد كثرت مجالس مناظراتهم ، فقد تناظروا بين أيدي الأمراء ، وفي المساجد وفي كل مكان يصلح للجدل والمناظرة، ولكن المأثور من المناظرات قليل بالنسبة لما كان ؛ ولعل اضطهاد المعتزلة في عصر المتوكل ، وما والاه ، وكراهية الجماهير الاسلامية لهم ، كان سبباً في ضياع كثير من آثارهم ، واندثار أكثر مناظراتهم ، وما بقي على قلته يعطينا صورة من قوة جدلهم ، ويبين لنا أنهم قوم خصمون .

القسم الثاني

آراؤه وفقهه

آراء الشـــافعي

٩٢ — لا نريد أن نذكر فى هذا المقام آراء الشافعى فى التفسير ، ولا فى اللغة ، بل المقصد الأول لنا هو دراسة الشافعى الفقيه ، فلا يهمنا إلا دراسة آرائه فى الفقه ومذهبه فيه وفى أصوله ، وإن كان له رأى فى علوم أخرى ، تبلغ به مرتبة الحجة فيها ، ولـكن قد كثر كلام الذين ترجموا للشافعى فى مذهبه فى الإمامة ، ثم تـكلموا فى رأيه فى علم الـكلام واتجاهه إلى دراسة العقائد ، ولما كان ذلك له بعض الصلة بالدراسات الفقهية . فلنشر إليه بكلمه ، ثم نتجه وشيكا إلى فقهه .

رأيه فى علم الـكلام والإمامة

٩٣ — بغض إلى الشافعى علم الكلام ، كما بغض إلى الفقهاء والمحدثين فى عصره والشافعى كان فقيهاً محدثاً ، وإنما بغض إليهم ذلك العلم ، لأن اللذين شادوا بنيانه وأقاموا دعائمه هم المعتزلة ، وطريقتهم كانت تخالف طريقة السلف الصالح فى فهم العقائد من الدين الـكريم ، والشافعى كـكل فقيه محدث كان يؤثر الاتبـاع على الابتداع ولو فى الاستدلال ما دام الأمر يتصل بالعقيدة ، ولأن المعتزلة اتجهوا بدراسة العقيدة اتجاها فلسفياً ، وذلك لا يتفق مع نزعة الشـافعى ، كـكل فقيه محدث ، ثم المعتزلة أثاروا مسائل معقدة شائكة لا يسهل على العقل البشرى الجزم فى قضيتها .

لذلك أثر عن الشافعى النهى عن الاشتغال بعلم الـكلام فقد كان يقول : « حكمى فى أصحاب الـكلام أن يضربوا بالجريد ، ويحملوا على الابل منـكسين ، ويطاف بهم فى العشائر والقبائل ، ويقال هذا جزاء من ترك الـكتاب والسنة ، وأخذ فى الـكلام » وكان يقول : « إياكم والنظر فى الـكلام ، فان الرجل لو سئل عن مسألة فى الفقه وأخطأ فيها كان أكثر شىء أن يضحك منه ، كما لو سئل عن رجل قتل رجلا ، فقال ديته بيضة ، ولو سئل عن مسألة فى الـكلام فأخطأ نسب

إلى البدعة ، وكان يقول : « رأيت أهل الكلام يكفر بعضهم بعضا ، ورأيت أهل الحديث يخطىء بعضهم بعضاً . والتخطئة أهون من التكفر » .

وبلغ بغض الشافعى لطريقة علماء الكلام ألا يعدهم علماء . فقد روى الربيع عنه أنه قال لو أن رجلا أوصى بكتبه من العلم ، وفيها كتب الكلام لم تدخل كتب الكلام فى تلك الوصية »[١] .

وقد علل الرازى نهى الشافعى عن علم الكلام وبغضه بما قلنا أولا ، وبأن المعتزلة قد حرصوا الخلفاء على أذى العلماء ، وقد كانوا هم القوامين على هذا العلم . فقد قال الفخر الرازى « ان الفتن العظيمة وقعت فى ذلك الزمان بسبب خوض الناس فى مسألة القرآن ، وأهل البدع استعانوا بالسلطان ، وقهروا أهل الحق ، ولم يلتفتوا إلى دلائل المحققين ، وتلك الحكايات والواقعات مشهورة ، فلما عرف الشافعى أن البحث عن هذا العلم فى ذلك الزمان ليس لطلب الحق ، وليس لله ، وفى الله ، بل لأجل الدنيا ، والسلطنة ، فلا جرم أن تركه وأعرض عنه ، وحرم من اشتغل به » .

ولكن هل كان الشافعى مع نهيه عن علم الكلام على جهل به ؟ يقول الفخر الرازى إنه كان يعلمه ، وقد ذكر أخبارا منقولة تدل على أنه ما كان يجهله ، فقد روى عن المزنى أنه قال : « كنا على باب الشافعى رحمه الله نتناظر فى الكلام فخرج الشافعى إلينا ، فسمع بعض ما كنا فيه ، فرجع عنا ، ثم خرج إلينا وقال : ما منعنى عن الخروج إليكم إلا أنى سمعتكم تتناظرون فى الكلام ، أتظنون أنى لا أحسنه ؛ لقد دخلت فيه ، حتى بلغت مبلغاً عظيما ، إلا أن الكلام لاغاية له ، تناظروا فى شىء إن أخطأتم فيه يقال أخطأتم ، ولا يقال كفرتم » ، ولا شك أن هذا الخبر يدل على أن الشافعى كان على إلمام بهذا العلم وبالمسائل التى يخوض العلماء فيها ، ولكنه بغض إليه السير فيه لأن المؤمن لا يصل منه إلى طائل ، وأن مسائله شائكة ، المخطىء يكفَّر ولا يخطَّأ كما أشار هو . ومعقول أن يكون الشافعى على

(١) راجع هذا النقل ، والنقول السابقة فى كتاب مناقب الشافعى للرازى

إلمام بذلك العلم . لأن الشافعي الذى كان يجد فى طلب المعرفة أنى كانت ، والذى اشتهر بالرحلة فى طلب العلم ومناقشة أهل الفرق والمذاهب لابد أن يكون قد اطلع على أبواب ذلك العلم ، وإن الشافعى قد نهى عنه ، وليس الشافعى العاقل هو الذى ينهى عن أمر لا يعرف موضوعه ، ولا يتصوره ، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره . وكيف يتصور أن ينهى الشافعى عن علم لا يتصوره ولا يعرفه .

٩٤ — ومع أن الشافعى كان يبعض الناس فى علم الكلام ليبعدوا عنه . ولا يخوضوا فيه ، كان له كلام فى كثير من أبوابه ، لأن أبوابه تتعلق بالعقيدة . ومستحيل أن يكون مثل الشافعى ليس له كلام فى العقيدة ، وآراؤه فى كثير منها تتفق مع آراء الجماعة الإسلامية التى لم تشذ ، ولم تقتبس من آراء الفلاسفة وغيرهم ولقد كان يسأل أحيانا من مناظريه عن أدلة التوحيد وعن أدلة النبوة ، ومن ذلك أن بشرا المريسى . سأله ما الدليل على أن محمدا رسول الله ، فقال رضى الله عنه : الدليل على نبوة محمد ﷺ : « القرآن المنزل وإجماع الناس[1] والآيات التى لا تليق بأحد غيره » .

وقد قدموا من بعض فتاويه رأيه فى الصفات وكونها ليست شيئاً مغايرا للذات . فقد روى أنه قال من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه ، وبقدرة الله مقدوره ، وبحق الله ما وجب على العباد . فهذا لا يوجب الكفارة ، لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله، فهذا يوجب الكفارة ، ويقول الفخر الرازى فى التعليق على هذه الفتياء : « وهذا يدل على أن صفات الله ليست أغياراً لذاته ، لأنه لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة كان هذا دليلا على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته [2] » .

ولقد كان يقول كما يقول الفقهاء والمحدثون أن القرآن كلام الله غير مخلوق

(١) يفسر الرازى إجماع الناس تواتر القرآن من لدن محمد إلى عصر الشافعى
(٢) هذا الرأى اخذ به أكثر المعتزلة وترى الرازى يميل إليه .

ويقول ان الله سبحانه وتعالى يقول « وكلم الله موسى تكليما » .

وكان يعتقد رؤية الله يوم القيامة ، ويستدل عليها من القرآن بقوله تعالى « كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ويقول : « لما حجب عن الكفار فى السخط دل على أن الأولياء يرونه فى الرضا » وهذا التفسير سير على مذهبه فى الدلالات وهو الأخذ بمفهوم المخالفة .

ويؤمن بالقضاء والقدر خيره وشره ، ويستنبط الرازى من خطبة الرسالة التى وضعها فى الأصول أنه يرى أن الله يخلق أفعال الإنسان بمشيئته ، وكسب الإنسان ، ولقد حكى الربيع عن الشافعى أنه كان يقول : الناس لم يخلقوا أعمالهم . بل هى من خلق الله عز وجل » .

ولقد كان للشافعى رأى فى حقيقة الايمان أثر عنه ، فقد كان يقول الايمان تصديق وعمل ، وكان يحتج لذلك ، ويدعو إليه ، وإذا كان الايمان تصديقا وعملا فهو يزيد وينقص بزيادة العمل ونقصه .

وقد احتج الشافعى لهذا الرأى بأدلة منها أنه تعالى لما صرف القبلة عن بيت المقدس قال قوم أرأيت صلاتنا التى كنا نصليها إلى بيت المقدس ما حالها ، فأنزل الله تعالى « وما كان الله ليضيع إيمانكم فسمى الصلاة إيمانا » . واحتج لزيادة الايمان ونقصه أيضا بقوله تعالى : « وإذا أنزلت سورة ، فنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانا » وقوله تعالى فى سورة الكهف : « إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى » .

. . . وهكذا ترى الشافعى يعلن عقيدته ، وما يراه فى بعض المسائل التى خاض فيها علماء الكلام من غير أن ينغمس فيه انغماسا ، ويخوض فى فلسفته التى أضلت أفهاما ، وتحيرت بها عقول ، فقد كان انصرافه إلى الفقه والحديث ويستريض باللغة والشعر .

الإمامـــة

٩٥ — والآن ننتقل إلى مسألة يخوض فيها علماء الكلام ، وتمس بعض النواحي الفقهية ، وهى الامامة . ويعتقد الشافعى أن الامامة لا بد منها ، « يعمل تحت ظلها المؤمن ويستمتع فيها الكافر ، ويقاتل بها العدو ، وتأمن بها السبل ، ويؤخذ بها للضعيف من القوى ، حتى يستريح بر ، ويستراح من فاجر » كما قال على بن أبى طالب رضى الله عنه .

ولقد كان يرى أن الامامة فى قريش كما يرى جمهور المسلمين ، وان الامامة قد تجىء من غير بيعة ، ان كانت ثمة ضرورة ، حتى لقد أثر عنه أنه قال فيما يروى حرملة تلميذه : « كل قرشى غلب على الخلافة بالسيف ، واجتمع عليه الناس فهو خليفة » فالعبرة عنده فى الخلافة فى أمرين : كون المتصدى لها قرشيا ، واجتماع الناس عليه ، سواء أكان الاجتماع سابقا على إقامته خليفة ، كما فى حال الانتخاب والبيعة ، أم لاحقا لتنصيبه نفسه خليفة ، كحال المتغلب الذى ذكره رضى الله عنه .

ويظهر أنه لم يشترط سوى القرشية ، فلم يشترط الهاشمية ، أو لم ير أن أمامة غير الهاشميين باطلة مطلقا ، كما يرى الامامية ، بدليل أنه روى عنه أن الخلفاء الراشدين خمسة : الأربعة السابقون ، وعمر بن عبد العزيز رضى الله عنه . ولو أنه كان يشترط الهاشمية لصحة الامامة ما اعتبر عمر بن عبد العزيز خليفة ، لأنه أموى . وليس بهاشمى وما ولى هاشمى سوى على .

هذا هو الذى اشتهر عن الشافعى رضى الله عنه فى آرائه فى الخلافة ، وقد اشتهر عنه أيضا أنه كان يرى أبا بكر أولى بالخلافة من على رضى الله عنهما بحديثين (أحدهما) ما روى بسنده من أن امرأة أتت النبى ﷺ ، فسألته عن شىء ، فأمرها أن ترجع ، فقالت يا رسول الله إن رجعت فلم أجدك كأنها تعنى الموت ، فقال ﷺ ، فأت أبا بكر ، وهذا إشارة منه ﷺ إلى أن أبا بكر هو القائم بعده . (ثانيهما) ما رواه الشافعى بسنده أيضا من أن النبى ﷺ قال اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر .

وكان يرتب الراشدين من السابقين على أزمانهم . فأفضلهم أبو بكر ، ثم عمر ثم عثمان ، ثم على .

ولقد نرى الشافعي يتجه إلى الحكم فى الخلاف الذى وقع بين الامام على رضى الله عنه ، وبين معاوية بن أبي سفيان ؛ فيرى أن معاوية وأصحابه كانوا الفئة الباغية ، ولذلك اتخذ فى كتاب السير سنة على فى معاملة البغاة حجة (١)

٩٦ — هذه جملة آراء الشافعي فى الخلاف بين الصحابة،وفى الامامة باجمال (٢)

---

(١) وكان لا يستحسن الخوض كثيرا فيما كان بين على ومعاوية. ويستحسن قول عمر بن عبد العزيز عندما سئل عن رأيه فى أهل صفين : دماء طهر الله منها يدى ، فلا أحب أن أخضب منها لسانى » .

(٢) وقد وجدنا فى الأم فصلا فى باب إمامة الصلاة، وتكلم فيه فى الامامة العامة ابتدأه بفضائل قريش ثم فضائل الأنصار ، ثم فضل الأئمة ، وترتيبهم ننقله لك وها هو ذا

« أخبرنا الربيع : قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعي قال حدثنى ابن أبى فديك عن ابن أبى ذؤيب، عن ابن شهاب ، أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قدموا قريشا ، ولا تقدموها ، وتعلموا منها، ولا تعالموها أو تعلموها .

وقال الشافعي أخبرنا ابن أبى فديك عن ابن أبى ذؤيب، عن حكيم ابن أبى حكيم أنه سمع عمر بن عبد العزيز وابن شهاب يقولان . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهان قريشا أهانه الله، وقال أخبرنا بن أبى فديك عن ابن أبى ذريب عن الحارث بن عبد الرحمن أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقريش أنتم أولى الناس بهذا الأمر ما كنتم مع الحق إلا أن تعدلوا ، فتلحون كما تلحى هذه الجريدة؛ تشير إلى جريدة فى يده) .

قال الشافعي أخبرنا يحيى بن سليم بن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن إسماعيل بن عبيد بن رفاعة الأنصارى عن أبيه عن جده رفاعة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى : أيها الناس ان قريشا أهل إمامة من بغاها العواثير أكبه الله لمنخريه (يقولها ثلاث مرات قال الشافعي أخبرنى عبد العزيز بن محمد الدراوردى عن يزيد ابن عبد الله ابن أسامة بن الهادى محمد ابن ابراهيم ابن الحارث التيمى أن قتادة بن النعمان وقع بقريش، فكأنه نال منهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلا ، ياقتادة لا تشتم قريشا ، فانك لعلك ترى منها رجالا أو يأتى منها رجال تحتقر عملك مع أعمالهم، وفعلك مع أفعالهم ، وتغبطهم إذا رأيتهم ، لولا أن تطغى قريش لأخبرتها بالذى لها عند الله، وقال الشافعي أخبرنا سفيان بن عيينة ، عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال قال رسول صلى الله عليه وسلم . تجدون الناس معادن ، خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الإسلام إذا فقهروا. وقال الشافعي أخبرنا سفيان بن عيينة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة قال: «أتاكم أهل اليمن، هم ألين قلوبا ، وأرق أفئدة، الايمان يمانى ، والحكمة يمانية. وقال حدثنى عمى محمد بن العباس عن الحسن ابن القاسم الأزرقى ؛ قال وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم على ثنية تبوك ، وقال : ماههنا ؟ شام وأشار بيده إلى جهة الشام ، وما ههنا يمن، وأشار بيده إلى جهة المدينة وقال حدثنا سفيان بن عيينة عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة أقبل الطفيل بن عمرو الدوسى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال يارسول الله إن دوسا قد عصت وأبت فادع الله عليها، فاستقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم القبلة، ورفع

ولكن الشافعي مع هذه الآراء كان ككل مسلم تقي يحب آل النبي ﷺ وعترته الطاهرة المباركة ، وتلك نزعة مخلصة تصيب قلب المسلم المخلص ، ولقد روينا لك عن الشافعي ما يدل على ذلك ، وأنه كان لا يبالي أن يرمى بأنه رافضي إذا كان كل محب لآل محمد رافضيا :

يديه فقال الناس : هلكت دوس فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اللهم اهد دوسا وأت بهم » وقال حدثنا عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن محمد بن عمرو بن علقمة بن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو أن الناس سلكوا واديا أو شعبا لسلكت وادي الأنصار أو شعبهم وقال أخبرنا عبد الكريم بن محمد الجرجاني قال حدثني ابن الغسيل عن رجل سماه عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج في مرضه فخطب فحمد الله ، وأثنى عليه ، ثم قال : « إن الأنصار قد قضوا الذي عليهم ، وبقي الذي عليكم فاقبلوا من محسنهم ، وتجاوزوا عن مسيئهم . وقال غيره عن الحسن ما لم يكن فيه حد . وقال الجرجاني في حديثه أن النبي صلى الله عليه حين خرج ، بهش إليه النساء والصبيان من الأنصار ، فرق لهم ثم خطب ، وقال هذه المقالة :

وقال وحدثني بعض أهل العلم قال إن أبا بكر قال ما وجدت أنا لهذا الحي مثلا إلا ما قال الطفيل الغنوي:

أبو أن يملونا ولو أن أمنا تلاقي الذي يلقون منا لملت

هم خلطونا بالنفوس وألجئوا إلى حجرات أدفأت وأظلت

جزى الله عنا جعفرا حين أزلقت بنا نعلنا في الواطئين فزلت

قال الربيع : هذا البيت ليس في الحديث . وقال الشافعي حدثنا عبد الكريم بن محمد الجرجاني عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن أنه قال « ما من المهاجرين أحد إلا وللأنصار عليه منة ، ألم يوسعوا في الديار ، ويشاطروا في الثمار ، وآثروا على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » وأخبرنا الشافعي قال حدثنا عبد العزيز بن محمد بن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة . عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : بينا أنا أنزع على بئر أستقي (قال الشافعي يعني في النوم ورؤيا الأنبياء وحي) فجاء ابن أبي قحافة ، فنزع ذنوبا أو ذنوبين وفيهما ضعف ، والله يغفر له ، ثم جاء عمر بن الخطاب فنزع حتى استحالت في يده غربا ، فضرب الناس بعطن : فلم أر عبقريا يفري فريه ورد مسلم بن خالد فأروى الظمئة وضرب الناس بعطن قال الشافعي قوله ، وفي نزعه ضعف يعني قصر مدته ، وعجلة موته وشغله بالحرب لأهل الردة عن الافتتاح والتزيد الذي بلغه عمر في طول مدته وقوله في عمر ، فاستحالت في يده غربا والغرب الدلو العظيم إنما تنزعه الدابة ولا ينزعه الرجل بيده . لطول مدته وتزيده في الإسلام لم يزل يعظم أمره ومناصحته للمسلمين كما تمتح الدلو العظيم . وقال الشافعي : أخبرنا ابراهيم بن سعد عن أبيه عن جبير بن مطعم عن أبيه عن امرأة أتت النبي صلى الله عليه وسلم فسألته عن شيء فأمرها أن ترجع فقالت يا رسول الله إن رجعت لم أجدك كأنها تعني الموت قال فأتي أبا بكر . قال الشافعي حدثنا يحيى بن سليم عن جعفر بن محمد عن أبيه عن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب قال ولينا أبو بكر خير خليفة ، الله رحمه ، وأحناه علينا » اه باختصار قليل جدا .

إن كان رفضا حب آل محمد ... فليشهد الثقلان أنى رافضى

ولقد اتهم كما رأيت من حياته بانضمامه للعلويين الذين خرجوا على الرشيد ، بل قيل : انه بايع من اختاروه إماما ، ولا ندرى أكانت هذه التهمة ناشئة عن شبهة ، وهى اشتهاره بحب آل النبى ومجاهرته بذلك ، أم كانت التهمة منبعثة عن وقائع ثابتة صحيحة ، ولعله كان يؤلمه ما نزل وينزل بالعلوية من الاضطهاد وهم آل النبى ومنهم عترته ، فدفعه ذلك إلى الخروج مع الخارجين أم كان ذلك اندفاعة الصبا ؟ ، وقد كان فى ميعة الشباب وحدته ، ومهما يكن من الأمر فقد كانت التهمة ، وقيل ما قيل إن صدقا وإن كذبا . وكما اتهم بخروجه بسبب محبته لعترة النبى ﷺ على أقرب الفروض الثلاثة إلى ما يقوله الجمهور — قد اتهم أيضاً بأنه رافضى بسبب إعجابه بعلى رضى الله عنه ، وإن كان قد فضل عليه أبا بكر والاثنين من بعده ، وبسبب أنه كان يأخذ بسيرة على فى حربه مع الخارجين عليه ، ويعتبرها الحجة فى باب البغاة .

أما إعجابه بعلى فأمر قد تضافرت به الأخبار عنه ، يروى أنه ذكر على بن أبى طالب فى مجلسه فقال رجل : ما نفر الناس عن على إلا لأنه كان لا يبالى بأحد ، فقال الشافعى رضى الله عنه : « كان فيه أربع خصال لا تكون خصلة واحدة للانسان إلا يحق له ألا يبالى بأحد ، إنه كان زاهدا ، والزاهد يبالى بالدنيا وأهلها ، وكان عالما ، والعالم لا يبالى بأحد ، وكان شجاعا والشجاع لا يبالى بأحد ، وكان شريفا والشريف لا يبالى بأحد »

ولقد قال فى على رضى الله عنه : « وكان على كرم الله وجهه قد خص بعلم القرآن والفقه ، لأن النبى ﷺ دعا له ، وأمره أن يقضى بين الناس ، وكانت قضاياه ترفع إلى النبى ﷺ فيمضيها » .

وأما أخذه بسيرة علىّ فى معاملة البغاة ، فمدون ثابت فى كتاب الأم وغيره من أصول مذهبه ، والتعليل ما ذكرناه .

وقد بين ذلك الإمام أحمد بن حنبل رضى الله عنه ، فقد جاء فى مناقب الشافعى

للآبرى : « قيل لأحمد بن حنبل إن يحيى بن معين ينسب الشافعى إلى الشيعة ، فقال أحمد ليحيى بن معين : كيف عرفت ذلك ، فقال يحيى : نظرت فى تصنيفه فى قتال أهل البغى ، فرأيته قد احتج من أوله إلى آخره بعلى بن أبى طالب . فقال أحمد : يا عجباً لك ، فبمن كان يحتج الشافعى فى قتال أهل البغى ، فإن أول من ابتلى من هذه الأمة بقتال أهل البغى هو علىّ بن أبى طالب ، فخجل ابن معين » .

وهكذا تجد الشافعى رضى الله عنه يتحرى القصد والاعتدال فى آرائه دائماً فهو يحب علياً ويعجب به ويعتبر الخارجين عليه بغاة ويعتبر معاملته لهم حجة يأخذ بها ، ولكنه لا يدفعه الحب إلى تقديمه على أبى بكر وعمر وعثمان ، حتى إذا قيل له فى ذلك ، ذكر محبته لعلىّ ، ثم قال : « وليس الأمر كما تسمنى » .

فقه الشافعى

٩٧ — لم يتجه الشافعى إلى تكوين مذهب مستقل ، أو آراء فقهية مستقلة عن آراء مالك ، إلا بعد أن غادر بغداد فى رحلته الأولى إليها سنة ١٨٤ ، فإنه قبل ذلك كان يعد من أصحاب مالك ، يدافع عن آرائه ، ويناهض أهل الرأى دفاعا عن فقه أهل المدينة ، حتى سمى ناصر الحديث ، وقد بلغ فى ذلك غايته ، وأنطق المحدثين بحجتهم كما بينا .

وبعد أن أقام الشافعى ببغداد فى هذه الرحلة أمداً غير قصير درس فيه على محمد كتبه . وجادل أهل الرأى وناظرهم — أحس بأنه لا بد أن يخرج للناس بمزيج من فقه أهل العراق وأهل المدينة ، واتجه إلى دراسة آراء مالك دراسة ناقد فاحص ، لا دراسة متعصب لها مدافع عنها . ولعل المجادلة عن رأى مالك وإن دفعت إليها الحمية له ، قد هدته إلى عيوب فيه ، كما نفذ ببصيرته إلى محاسن وعيوب فقهاء العراق فى مجادلتهم ، وفى دراسة فقههم وآرائهم ، فكان لا بد حينئذ من فكر جديد واتجاه جديد . ثم إن المناقشة فى الفروع وجهته إلى تعرف أصولها والبحث عن ضوابطها ، ومقاييسها ، فخرج من بغداد ، وقد أخذ يرسم خطوطا جديدة .

٩٨ — ذهب إلى مكة ، واتخذ له حلقة فى المسجد الحرام . وبذلك ابتدأ مذهبه ، وإنا نقسم عمله فى تكوين آرائه وإعلانها إلى ثلاثة أدوار . (أولها) كان بمكة — (ثانيها) كان ببغداد عند ما قدمها ثانية .(ثالثها) كان بمصر . وفى كل دور من هذه الأدوار تخرج عليه تلاميذ دارسوه وذاكروه . ونشروا عنه ما أنتجه فى هذا الدور .

وليس بين أيدينا ما يحد لنا عمله حدا كاملا فى هذه الأدوار الثلاثة ، وإنما نستطيع أن نقارب ولا نباعد بطريق الظن ، لا بطريق اليقين ، لأنا نلمح فى كل دور ثمرة له ، قد تتميز قليلا أو كثيراً عن ثمرات الدور الذى قبله وبعده .

لقد أقام بمكة بعد مغادرته بغداد فى رحلته الأولى إليها مدة ربما بلغت تسع سنوات، وكانت أخصب حياته العلمية، لأنه كان قد بلغ أشده، إذ كانت فيها قبل الأربعين، وما بعدها من سنين قريبة، ولأنه كان قد اطلع على الآراء المختلفة لعلماء جيله، ودارسهم، وأخذ كل ما عندهم، أو جله، ولأنهم قد جمع برحلاته أكثر ما عند أهل كل بلد من أحاديث، فاجتمع بين يديه ثروة من الأحاديث لم تكن له من قبل، ثم نظر فيها فوجد التعارض بينها أحياناً، فأخذ يرجح بعضها على بعض فى العمل، إما من ناحية السند، وإما من ناحية نسخ بعضها لبعض، ثم يبنى استنباطه على أساس الثابت المحكم منها، ثم أخذ يدرس أدلة القرآن بجوار ما جمع من أدلة السنة، وانتهى من ذلك إلى مقام السنة من القرآن، وهكذا.

ونستطيع أن نقول إن تفكيره فى هذه الفترة كان فى الكليات أكثر منه فى الفروع، ولعل أكثر دروسه فى حلقته كان يتجه بها هذا الاتجاه يدارس فيها تلاميذه طرائق الاستنباط، ووسائله، ويوازن بين المصادر الفقهية، ويتعرض للفروع بمقدار ما يوضح نظرياته.

ولعل تلك الدراسة الكلية هى التى استرعت الإمام أحمد بن حنبل عندما رأى الشافعى فى حلقة درسه بمكة، وجعلته يترك حلقة ابن عيينة، وهو يروى عن الزهرى إلى حلقة الشافعى، حتى إذا لامه لائم فى ذلك قال له: «اسكت، فإن فاتك حديث بعلو تجده بنزول، وذلك لا يضرك. أما إن فاتك عقل هذا الفتى، فإنى أخاف ألا تجده إلى يوم القيامة، ما رأيت أحداً أفقه فى كتاب الله من هذا الفتى القرشى» ثم لعل محيثه بهذه الكليات هو الذى جعل أحمد يقول فيه: كان الفقه قفلا على أهله، حتى فتحه الله بالشافعى».

ولقد كانت أول ثمرة من ثمرات ذلك الدور الخصب هو تلك الرسالة التى كتبها إلى عبد الرحمن بن مهدى، وكانت بطلبه، فلقد ذكرنا فيما أسلفنا من القول أن عبد الرحمن بن مهدى كتب إلى الشافعى، وهو شاب أن يضع له «كتاباً فيه معانى القرآن، ويجمع فنون الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ

والمنسوخ من القرآن والسنة ، وقد بينا أن ذكر كونه شاباً يجعلنا نميل إلى أن كتابته لها كانت والشافعي بمكة ، ولكن بعض الروايات تذكر أن تلك الكتابة كانت ، وهو ببغداد ، ولا بد أن يكون ذلك عند قدومه إليها القدمة الثانية وعلى أي حال فهي ثمرة دراسته بالبيت الحرام .

٩٩ — قدم الشافعي بتلك الدراسة إلى بغداد ، ونشرها في حلقاتها ، فكانت أمراً جديداً عندهم ، حتى لقد قال الكرابيسي : « ما كنا ندري ما الكتاب ولا السنة ولا الإجماع ، حتى سمعنا الشافعي يقول : الكتاب ، والسنة ، والإجماع »[1] .

وكان قدوم الشافعي بغداد سنة ١٩٥ وكانت إقامته فيها نحو ثلاث سنوات هي الدور الثاني من أدوار اجتهاده ، وفيها أخذ يستعرض آراء الفقهاء الذين عاصروه وتبعوه بل آراء الصحابة والتابعين ، ويعرضها على ما وصل إليه من أصول كلية ، ويرجح بينها على مقتضى هذه الأصول ، ثم يدلي بآرائه التي يراها تنطبق على أصوله ، فهو يستعرض خلاف بعض الصحابة وسببه ، كخلاف علي وابن مسعود . وابن عباس . وزيد بن ثابت ، ويستعرض خلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى برواية أبي يوسف ، ويسمي ذلك اختلاف العراقيين . ثم يستعرض سير الواقدي والأوزاعي ، وهكذا يستعرض الآراء المختلفة ، ويطبقها على ما انتهى إليه من أصول ، ويختار من بينها ما يراه أقرب لأصوله ، أو يخرج عنها جميعاً برأي جديد إن لم يجد واحداً منها يطبق على هذه الأصول ، وكان ثمة مسوغ لردها جميعاً .

وقد التقى في هذا الدور بتلاميذ آخرين تلقوا عنه ذلك الفقه الذي كان دراسة عميقة لآراء الفقهاء ، ثم استخلاص خيرها ، أو إبداء آراء جديدة فيها .

١٠٠ — انتقل الشافعي إلى مصر سنة ١٩٩ وبقي بها نحواً من أربع سنوات وافته بعدها منيته بأرضها ، وفيها كان الشافعي قد تكامل نموه . ونضجت آراؤه ،

---

(١) قال أبو ثور لما قدم علينا الشافعي دخلنا عليه فكان يقول : إن الله تعالى قد يذكر العام ويريد به الخاص ، ويذكر الخاص ، ويريد به العام ، وكنا لا نعرف هذه الأشياء ، فسألنا عنها ، فقال إن الله تعالى يقول إن الناس قد جمعوا لكم والمراد أبو سفيان وقال : « يا أيها النبي إذا طلقتم النساء » فهذا خاص والمراد عام ، وهذا كلام في الأصول ما كانوا يعلمون به قبل الشافعي .

واختبر العمل بها فأنتج الاختبار فكراً جديداً ، ثم رأى فى مصر ما لم يكن قد رآه من قبل ، ورأى فيها عرفاً وحضارة ، وآثاراً للتابعين ، فأخذ يدرس آراءه السابقة كلها على ضوء ما هدته إليه التجربة والسن ، والبلد الذى نزل فيه ، فكتب رسالته فى الأصول كتابة جديدة زاد فيها وحذف منها ، وأبقى لب رسالته القديمة ، ودرس آراءه فى الفروع فعدل عن بعضها إلى جديد لم يقله ، وكان له بذلك قديم قد رجع عنه ، وجديد قد اهتدى إليه ، وقد يتردد بين الجديد والقديم ، فيذكر الرأيين من غير أن يرجع عن أولها ، وهكذا ، وإن شئت أن تقول إن ذلك الدور هو دور التمحيص فقل ، فقد درس فيه آراءه كلها ، درس فيه أصوله ناقداً لها فاحصاً كاشفاً ، فهذا الذى كان يتسامى فلا يترك قولا من غير نقد ولا تمحيص ولا كشف لمحاسنه ومساويه ، وقربه من السنة أو بعده عنها ـ قد أخذ أيضاً يدرس آراء نفسه هذه الدراسة الناقدة الفاحصة الكاشفة .

ثم هو يدون ما انتهى إليه من دراسته ، فيدون رسالته ، ويكتب مسائل كثيرة له ، أو يملى أخرى ، ويروى عنه أصحابه حملة آرائه فى تلك الفترة ، وينقلون عنه خلافاته مع غيره من الفقهاء ، وبذلك لم يمت الشافعى ، إلا وقد ترك تركة مثرية من الفقه والاستنباط .

نقل فقـــه الشافعي

١٠١ — نقل فقه الشافعي عن طريقين ، أحدهما تلاميذه ، وثانيهما كتبه التي كتبها أو أملاها على بعض تلاميذه .

ولنتكلم في كل من هذين المصدرين بكلمة موجزة ، قبل أن نتجه إلى دراسة آرائه الفقهية .

١٠٢ — تلامذته : كان للشافعي تلاميذ نقلوا فقهه في كل دور من الأدوار الثلاثة التي بيناها ، فكان له تلاميذ تلقوا عنه بمكة ، وله تلاميذ تلقوا عنه ببغداد في قدمته الثانية ، وله تلاميذ تلقوا آخر دراساته بمصر .

فمن صحبه بمكة أبو بكر الحميدي ، وقد كان فقيها محدثا ثقة حافظا ، وقد توفى سنة ٢١٩ بمكة ، وكان قد خرج مع الشافعي إلى مصر ، ثم عاد إليها بعد موته ومنهم أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن العباس بن عثمان بن شافع المطلبي ، وكان حافظا للحديث ثقة فيه ، ولكنه لم ينقل عنه شيء في الفقه ، نشأ بمكة ، وتوفى بها سنة ٢٣٧ ، ومنهم أبو بكر محمد بن إدريس ، ويقول عنه ابن عبد البر ، صحب الشافعي ولا أعلم في أي سنة مات ، وأخذ عنه بمكة ، ومنهم أبو الوليد موسى ابن أبي الجارود صحب الشافعي ، وكتب كتبه ، وتفقه عليه ، وأخذ بقوله قبل خروجه إلى بغداد .

١٠٣ — هؤلاء بعض من تفقهوا عنه بمكة ، وجاء ذكرهم بين أصحابه .

ومن أصحابه ببغداد أبو علي الحسن الصباح الزعفراني ، ولم يكن بين تلاميذ الشافعي أفصح منه لسانا ، ولا أبصر منه باللغة العربية والقراءة ، وقد روى عنه الخطيب البغدادي أنه قال « قدم علينا الشافعي ، واجتمعنا إليه ، فقال التمسوا من يقرأ لكم ، فلم يجترىء أحد أن يقرأ عليه غيري ، وكنت أحدث القوم سناً ما كان في وجهي شعرة ، وإني لأتعجب اليوم من انطلاق لساني بين يدي الشافعي ، وأتعجب من جسارتي يومئذ » وجاء عنه أيضاً : « لما قرأت كتاب الرسالة

على الشافعى ، قال من أى العرب أنت ؟ فقلت ما أنا بعربى ، وما أنا إلا من قرية يقال لها الزعفرانية . قال لى فأنت سيد هذه القرية » .

قرأ عليه كتاب الشافعى القديم المعروف بالبغدادى وكتبه عنه . ولقد جاء فى الانتقاء : « وكان الزعفرانى يقرأ كتب الشافعى ببغداد للناس ، ولم يقرأ على الشافعى أحد غيره » مات سنة ٢٦٠ .

ومنهم أبو على الحسين بن على الكرابيسى ، وكان عالما مصنفا متقنا ، وكانت فتوى السلطان تدور عليه ، وكان نظارا جدليا ، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق . فلما قدم الشافعى جالسه وقرأ كتبه من الزعفرانى ، جاء فى طبقات ابن السبكى عن الكرابيسى : « لما قدم الشافعى قدمته ، قلت له أتأذن لى أن أقرأ عليك الكتب ؟ فأبى ، وقال خذ كتب الزعفرانى ، فقد أجزتها لك ، وقد توفى الكرابيسى سنة ٢٥٦ هـ .

ومنهم أبو ثور الكلبى ، وكان يذهب إلى مذهب أهل العراق ، حتى صحب الشافعى ، وأخذ عنه ، وسمع منه كتبه ، فصار أميل للشافعى فى كتبه التى ألفها مستقلا بآرائه ، وقد توفى سنة ٢٤٠ هـ .

ومنهم أبو عبد الرحمن أحمد بن محمد بن يحيى الأشعرى البصرى ، وكان يوصف بالشافعى ، لذبه عن صحبه ببغداد . إذ كان يناظر عن ذلك المذهب ، وكان من جلة العلماء وحذاق المتكلمين ، والعارفين بالاجماع والاختلاف ، وكان رفيعاً عند ذوى السلطان ، وذوى الأقدار ، عالما بالحديث والأثر ، متسعاً فى العلم ، مع تمكن فى النظر والجدل ، وهو أول من خلف الشافعى بالعراق فى الذب عن أصوله ، ومذهبه ، والنصرة لقوله ، حتى وصف به كما أشرنا . وله مصنفات كثيرة جليلة ، وقد توفى ببغداد .

وممن أخذ عن الشافعى ، وإن لم يعرف بالتبعية له فى مذهبه ـ الإمام أحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه . وقد قال فيه ابن عبد البر فى الانتقاء : « وكان من جلة العلماء وأصحاب الحديث الحفاظ ، وكان نبيل القدر ، وله كتب كثيرة ، ومصنفاته

فى الفقه ، ولم يلتق بالشافعى إلا أنه كتب كتبه ، وله اختيار كاختيار أبى ثور إلا أنه أميل إلى معانى الحديث واتباع السلف . توفى بنيسابور سنة ٢٧٧ هـ .

١٠٤ — ومن أصحابه بمصر حرملة بن يحي بن حرملة ، وكان جليلا نبيل القدر يقال إن الشافعى نزل عنده ، ويقول ابن عبد البر : « روى عن الشافعى من الكتب ما لم يروه الربيع ، منها كتاب الشروط ، ثلاثة أجزاء ، ومنها كتاب السنن ، عشرة أجزاء ، ومنها كتاب ألوان الإبل والغنم وصفاتها وأسنانها ، ومنها كتاب النكاح ، وكتب كثيرة انفرد بروايتها عن الربيع. توفى بمصر سنة ٢٦٦ وكان من أصحاب الشافعى .

ومنهم أبو يعقوب يوسف بن يحي البويطى ، وقد استخلفه الشافعى فى حلقته وآثره على محمد بن عبد الله بن الحكم مع عظيم محبته لابن عبد الحكم ، ولكنه آثر الحق على الأخوة والمحبة كشأنه رحمه الله دائما، كان البويطى عالما فقيها زاهدا، اتهم بأنه لا يقول مقالة المعتزلة فى مسألة خلق القرآن ، فحبس حتى مات فى محبسه ببغداد سنة ٢٣١ ، قال فيه ابن السبكى فى طبقاته : « يرحم الله أبا يعقوب لقد قام مقام الصديقين ، قال الساجن كان البويطى وهو فى الحبس يغتسل كل جمعة ، ويتطيب ، ويغسل ثيابه، ثم يخرج إلى باب السجن، إذا سمع النداء ، فيرده السجان ، ويقول ارجع رحمك الله ، فيقول البويطى : اللهم إنى أجبت داعيك فمنعونى »

وقال فيه ابن السبكى فى المختصر المشهور الذى اختصره من كلام الشافعى « قال أبو عاصم : فى غاية الحسن على نظم أبواب المبسوط ، قلت وقفت عليه وهو مشهور »

وقد جاء فى معجم الأدباء لياقوت عن مختصر البويطى هذا فى أثناء بيان الكتب التى لم يسمعها الربيع من الشافعى : « كتاب مختصر البويطى رواه الربيع عن الشافعى » وإن عبارة ياقوت هذه غريبة .

ومنهم أبو ابراهيم اسماعيل بن يحي المزنى كان فقيها عالما ، راجح المعرفة عارفا بوجوه الجدل حسن البيان ، له فى مذهب الشافعى كتب كثيرة ، منها المختصر

الكبير ، ومنها المختصر الصغير ، ويسمى المختصر الكبير المبسوط ، ولذا قال فيه ابن حجر : « صنف المبسوط والمختصر من علم الشافعي . . وكان آية في الحجاج والمناظرة عابدا عاملا متواضعا غواصا في المعاني مات سنة ٢٦٤ ، وقد شرح مختصره كثيرون منهم أبو اسحاق المروزي ، وأبو العباس بن سريج .

ومنهم محمد بن عبد الله بن عبد الحكم،وقد قال فيه ابن حجر في توالي التأسيس: « قال أبو عمرو الصرفي كان أهل مصر لا يعدلون به أحدا وقال المزني نظر إليه الشافعي فأتبعه بصره ، وقال : « وددت لو أن لي ولدا مثله ، وعلي ألف دينار » .

وقال أبو اسحاق الشيرازي انتهت إليه رياسة العلم بمصر . . وكانت وفاة محمد في ذي القعدة سنة ٢٦٨،وروايات الكتب المختلفة تفيد أنه كان أثيرا عند الشافعي ،كانت بينهما مؤاخاة صادقة ، ومودة صافية . ولما مرض الشافعي ، وأحس بدنو ميته ، وطلب إليه أصحابه أن يذكر من يخلفه في حلقته أشار إلى البويطي دون ابن عبد الحكم ، وكان قد استشرف لها . وأرادها .

ولكن الشافعي وإن كان يحب ابن عبد الحكم رأى في البويطي ما لم يره في صديقه ووديده ، ويقال إن ذلك أغضبه ، حتى إنه بعد وفاة الشافعي ترك مذهبه إلى مذهب مالك ، وأخذ يرد عليه ، ومهما يكن من أمره بعد الشافعي فقد سمع من الشافعي كتبه ، ويقولون إنه سمع منه كتاب أحكام القرآن ، وكتاب الرد على محمد بن الحسن ، والسنن ، وروى عن الشافعي كتاب الوصايا . ويقولون إنه لم يرو عن غيره ، وإنه من المقرر أن كتاب الوصايا من الكتب التي لم يسمعها الربيع عن الشافعي ، ولعله أخذه من ابن عبد الحكم هذا .

ومنهم الربيع بن سليمان بن داوود الجيزي أبو محمد،الأزدي بالولاء ، قال فيه ابن السبكي : « كان رجلا فقيها صالحا ، روى عن الشافعي وعبد الله بن وهب واسحاق بن وهب ، وعبد الله بن يوسف وغيرهم ، وروى عنه داود والنسائي

وأبو بكر بن أبى داود ، وابو جعفر الطحاوى وغيرهم ، توفى فى ذى الحجة سنة ست وخمسين ومائتين ، وقيل سنة ٢٥٧ وهو الذى روى عن الشافعى أن قراءة القرآن بالالحان مكروهة . وأن الشعر بعد الممات يتبع الجسد قياسا على حال الحياة أى أنه يطهر بالدباغة ، هذا ما ذكره ابن السبكى عنه فى طبقاته ، فهو يذكر أنه روى الحديث عن الشافعى ، وأنه روى عنه مسألتين فى الفقه .

وهل كانت له صحبة ملازمة ، كالبويطى والمزنى والربيع بن سليمان المرادى الذى سنبين حاله ، وهل روى عنه الكتب ، أو اختصر آراءه كالسابقين ؟ لم يبين ابن السبكى شيئاً من ذلك ، وقد قال فى كل صاحب لازم الشافعى ما أخذه عنه من الكتب ، وما ألفه فى المذهب ، فلماذا لم يذكر هنا شيئاً ؟ يظهر أنه لم يأخذ عنه فقها كثيرا ، ومن المؤكد أنه لم يرو عنه كتبا . فلم يذكر أحد ممن كتبوا فى الطبقات أنه روى عنه كتبا ، ويظهر أن صحبته للشافعى موضع نظر ، وإن ذكر أنه قد روى عنه بعض الحديث ومسائل فى الفقه ؛ ولذا قال ياقوت فى معجمه عند ذكر أصحاب الشافعى : « والربيع سليمان بن داود بن الأعرج الجيزى مولى الأزد . وأظنه صحب الشافعى ومات فى سنة ست وخمسين ومائتين وقبرة بالجيزة » .

وإذا كانت صحبته موضع نظر ، وإذا كان الرواة جميعا لم يذكروا أنه روى كتبا ، فليس لنا أن نقول إنه راوى كتب الشافعى ، لأن الذى رواها هو سميه ربيع بن سليمان المرادى على ما ذكره الرواة جميعا ، فإذا أطلق الاسم عند رواية الكتب انصرفت اليه .

والربيع بن سليمان راوى الكتب (هو أبو محمد) بن عبد الجبار بن كامل المرادى بالولاء ، المؤذن ، كان يؤذن فى الجامع الأكبر جامع الفسطاط ، إلى أن مات ولم يؤذن أحد فى المنارة قبله ، قال ابن عبد البر فى الانتقاء « صحب الشافعى طويلا . وأخذ عنه كثيرا وخدمه ، وكانت الرحلة إليه فى طلب كتب الشافعى » وقال فيه ياقوت : « هو صاحب الشافعى المشهور بصحبته ، ومات سنة ٢٧٠ . وهو آخر

من روى بمصر(١) عن الشافعي، وكان جليلا مصنفاً ، حدث بكتب الشافعي كلها ، ونقلها الناس عنه » وقال البيهقي في آخر كتابه مناقب الشافعي : الربيع بن سليمان المرادي هو راوية كتب الشافعي الجديدة على الصدق والاتقان ، وربما فاتته صفحات من كتاب ، فيقول : قال الشافعي ، أو يرويها عن البويطي عن الشافعي ، وصارت الرواحل تشد إليه من أقطار الأرض لسماع كتب الشافعي ، » وقد ذكر ابن حجر العسقلاني في توالي التأسيس « أن الربيع كان على حوائج الشافعي ، فربما غاب في حاجة ، فيُعَلِّم له . فإذا رجع قرأ الربيع عليه مافاته » .

تتضافر الأقوال في الكتب التي تصدت لبيان أخبار الشافعي ، وأخبار تلاميذه بأن راوي كتب الشافعي الجديدة هو الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي المؤذون ، ولذلك إذا أطلقت كلمة الربيع عند رواية الكتب انصرفت إليه ، لأنه هو الذي اشتهر بروايتها ، ولذلك قال النووي : « اعلم أن الربيع حيث أطلق في كتب المذهب المراد به المرادي ، وإن أرادوا الجيزي قيدوه بالجيزي . ويقال المرادي راوية الشافعي » .

وهناك كتب لم يروها الربيع ، بل نقلها عن غيره ، أو نقلت عن غيره . ولنترك الكلام الآن فيه مرجئين ذلك إلى الكلام في الكتب .

هؤلاء بعض أصحاب الشافعي الذين رووا مذهبه في أدوار اجتهاده ، وتلقفوا كلماته وفتاويه ، وتداولوا كتبه ، ونشروها بين الناس، وورثوها الاجيال من بعدهم، فتناقلتها خلفاً عن سلف . وبذلك كانوا المصدر الحي لنشر آرائه ، والمصدر الثاني هو الكتب :

---

(١) يظهر أن الربيع اتصل بالشافعي قبل مجيئه إلى مصر ، فقد جاء في توالي التأسيس لابن حجر : « قال لزمت الشافعي قبل أن يدخل مصر، وكانت له جارية سوداء ، يعمل الباب من العلم ، ثم يقول ياجارية قومي فاسرحي ، فتسرج له ، ويكتب مايحتاج اليه ، ثم يطفيء السراج ، فدام على ذلك سنة ، فقلت ياأبا عبدالله أن هذه الجارية منك في جهد ، فقال لي إن السراج يشغل قلبي ، قال وسألني عن أهل مصر ، فقلت هم فرقتان : فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عليه، وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عليه. فقال: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله فسآتيهم بشيء اشغلهم به عن القولين جميعا قال الربيع ففعل ذلك والله حين دخل مصر »

الــكتب

١٠٥ — كان المجتهدون فى عصر الصحابة والتابعين يمتنعون عن أن يدونوا فتاويهم أو اجتهادهم ، بل امتنعوا عن تدوين السنة نفسها ، ليبقى المدون من أصول الدين الكتاب وحده ، وهو عمود هذه الشريعة ، ونورها المبين ، وحبل الله الممدود إلى يوم القيامة ، إلى أن اضطر العلماء لتدوين السنة ولتدوين الفتاوى والفقه .

جاءت النحل المختلفة فدونت أقوالها ، جاء الشيعة فدونوا آراء أئمتهم ، وجاء المعتزلة فدونوا آراء علمائهم . واضطر المحدثون أن يدونوا الحديث الصحيح ليتميز من الكلام المكذوب على رسول الله ﷺ . ثم بعد ذلك اتجه الفقهاء إلى تدوين آرائهم ؛ فأبو حنيفة قد أثر عنه بعض الكتب ، وأبو يوسف قد كتب كتاب الخراج للرشيد ، وله كتب غيره ، ومحمد بن الحسن يدون آراء العراقيين ، ويحكم تصنيفها ، فجاء الشافعى اذن فى عصر قد اتجه العلماء فيه إلى تدوين آرائهم ، وآراء شيوخهم ، فاتجه إلى التدوين اتجاههم .

ويذكر بعض الرواة أن أول تأليفه كان للرد على فقهاء الرأى . فقد قال البويطى : « قال الشافعى اجتمع على أصحاب الحديث ، فسألونى أن أضع رداً على كتاب أبى حنيفة ، فقلت لا أعرف قولهم ، حتى أنظر فى كتبهم ، فأمرت ، فكتبت لى كتب محمد بن الحسن ، فنظرت فيها سنة ، حتى حفظتها ، ثم وضعت الكتاب البغدادى »(١) .

وإذا صح ذلك الخبر فإنه يدل على أن أول كتاب للشافعى كان يحاكى بتدوينه طريقة أهل العراق فى تدوين الآراء ، وعلى أن أول كتبه كان فى الرد والمناظرة ، وأنه لم يكتبه ، وله آراء مستقلة ، بل كان يدافع فيه عن فقه الحديث ، أو فقه أهل المدينة ، أو فقه مالك بالذات ، لأنه كان بطلب المدنيين ، ولأنه كان عقب أن اطلع الشافعى على كتب محمد بن الحسن ، وذلك بلا ريب كان فى قدمته الأولى إلى بغداد أى قبل أن يستقيم له رأى فى الاجتهاد . يستقل به عن طريقة مالك رضى الله عنهما

ومهما يكن من قول فى شأن ذلك الكتاب ، فان الشافعى بعد أن استقل بطريقة فى الاجتهاد والبحث والفتيا ، أخذ يؤلف الكتب ، ويدون فيها المبادىء

التي وضعها للاستنباط ، وآراءه في المسائل المختلف فيها ، ثم يدون السنن ، والخلاف بين الصحابة ، ويختار من بين الآراء المختلفة رأياً يرجحه ويعتنقه .

ولم نعرف له تأليفاً ذكر أنه ألفه بمكة ، ولم يذكر أحد من المؤرخين شيئاً عن بعض مصنفاته أنه كتب بمكة ، اللهم إلا إذا صح ما نميل إليه ، وهو أنه كتب الرسالة إلى عبد الرحمن بن مهدى ، وهو بمكة . أما بعد مجيئه إلى بغداد سنة ١٩٥ فانه قد ذكرت له مؤلفات كثيرة بها .

ولعله كان يكتب كتبه بمكة ، ولكنه كان لا يرويها للناس ويعلنها إليهم ليتروى فيها ، حتى إذا وصل إلى بغداد ، وقد أنضجتها كثرة الدراسة والمراجعة ، والفحص ، والتمحيص أعلنها لتلاميذه ، ونشرها بين صحابته ، ثم تولوا هم بعد ذلك نشرها في الآفاق ، ثم لما جاء إلى مصر أعاد النظر فيها كتب ، فغير وبدل ، وزاد ونقص طلباً للكمال .

١٠٦ — أعلن الشافعي في بغداد كتبه ، أعلن الرسالة فيها ، وأقرأ تلاميذه كتبه ، وقد نقلنا لك أن الزعفراني قال : قدم علينا الشافعي ، واجتمعنا إليه ، فقال : « التمسوا من يقرأ لكم » وهذا يدل على أنه كانت عنده كتب قد كتبها وأعدها ، وهو يقرئها تلاميذه ، ويشرحها ، وما فيها من علم بينهم . وقد حمل هذه الكتب تلاميذه وأشهر من رواها الزعفراني والكرابيسي ، وقد سميت كتبه التي كتبها بالعراق في الفقه والفروع الحجة ، ويقول ملا كاتب جلبي في كتاب الحجة هذا : « هو مجلد ضخم ألفه بالعراق ، وإذا أطلق القديم في مذهبه يراد به هذا التصنيف » .

ولقد سمى ابن النديم ما رواه الزعفراني عن الشافعي من الكتب ـ المبسوط ، فهل المبسوط والحجة واحد ؟ بمراجعة بيان ما اشتمل عليه مبسوط الزعفراني الذي ذكره الفهرس ، وقال إنه المبسوط الذي رواه الربيع بمصر : نجده يشمل على كل كتب الشافعي في الفروع والحجاج والمناظرة والخلاف ، وإذن يصح لنا أن نقول

(١) توالي التأسيس لابن حجر ص ٧٦ . ويفهم من هذا السياق أن كتابه هذا كان في قدمته الأولى سنة ١٨٤ ولأنه طلب منه الرد قبل أن يطلع على كتب الإمام محمد

أن كتاب الحجة الذى هو القديم عند ملا كاتب جلبى الذى سماه ابن النديم فى فهرسه المبسوط ، وهو الذى يسمى الام ، بعد أن غير فيه الشافعى وبدل ، وزاد ونقص بمصر كما سنبين إن شاء الله تعالى ، ولقد قال البيهقى فى مناقب الشافعى : « وكتاب الحجة الذى صنفه ببغداد حمله عنه الزعفرانى . وله كتب أخرى حملها عنه الحسين ابن على الكرابيسى ، وأبو عبد الرحمن بن يحيى الشافعى ، وقد وقع لى نسخ كتاب السير رواية أبى عبد الرحمن ، وفيه زيادات كثيرة ليست عند غيره . ولأبى الوليد موسى بن أبى الجارود مختصر يرويه عن الشافعى فيه زيادات » .

١٠٧ — جاء الشافعى مصر ، وفيها أعاد النظر فى كتبه ، وفى آرائه ، وفى مذهبه ، فغير وبدل ، ووضع كتبه الجديدة ، وأملى مسائل كثيرة ، وروى عنه أصحابه مسائل ، وقد أثر عنه فى مصر كتاب الأم ، وروى عنه كتاب السنن ، ولقد قال السيوطى فى حسن المحاضرة « وصنف بها (أى بمصر) كتبه الجديدة كالام والامالى الكبرى ، والاملاء الصغير ، ولقد قال ابن حجر فى توالى التأسيس: قال أبو الحسين الآبرى حدثنا الزبير بن عبد الواحد ، حدثنى محمد بن سعيد ، أخبرنا الفريانى أبو سعيد قال الربيع : أقام الشافعى هاهنا (أى بمصر) أربع سنين ، فأملا ألفا وخمسمائة ورقة ، وخرج كتاب الام الفى ورقة ، وكتاب السنن وأشياء كثيرة كلها فى مدة أربع سنين » .

وقد اختصر البويطى ما سمع عن الشافعى بمصر ، فدون ذلك فى كتاب سماه المختصر ، ودون المزنى كتاباً كذلك سماه المختصر ، وكل هذا يبين فقه الشافعى فى مصر ، وآراءه التى انتهى إليها ، ومات رضى الله عنهم .

وإن الربيع بن سليمان المرادى قد روى كل ما كتبه الشافعى ، وأملاه بمصر ، وإليه كانت تشد الرحال ، ولقد لازم الشافعى طول إقامته بمصر ، بل لقد روى أنه لازمه مدة قبل مجيئه إلى مصر ، كما جاء فى توالى التأسيس لابن حجر . ولقد سمى ابن النديم مارواه الربيع مبسوطا ، كما سمى ماوراه الزعفرانى مبسوطا ، والزعفرانى هو ناقل كتب الشافعى ببغداد ، كما أن الربيع ناقلها بمصر .

١٠٨ — ونريد أن نشير هنا إلى مسألة ذات شأن ، وهى تتصل بالمغايرة بين

كتب الشافعى القديمة ، والحديدة . فقد توهم عبارات كثيرين من المتقدمين الذين أرخوا للشافعى ، وتصدوا للكلام فى كتبه أن الشافعى لما جاء إلى مصر أنشأ كتبه الجديدة فيها إنشاء جديداً لم يكن متصلا بالأول ، ووقع ذلك الايهام فى نفوس بعض المتأخرين موقع التصديق ، فقبلوه على أنه حقيقة واقعة مقررة ثابتة ، ولقد استكثر بسبب ذلك بعض الكتاب أن تكون السنون الأربع التى أقامها بمصر كافيه لتصنيف كل هده الكتب . وإن الذى يتفق مع المعقول أن الشافعى لا يصنف من جديد فى الموضوعات التى كتب فيها من قبل ببغداد ، إنما ينظر فيما كتب فما يراه صالحا للبقاء ، ولم يتغير فيه رأيه أبقاه وأقرأه أصحابه ، فنقلوه عنه ، وما يتغير فيه رايه ، يكتبه أو يمليه على ما انتهى إليه ، واستقر فكره عليه . فانه ليس من المعقول أن ينقض كاتب كل ما كتبه ، فى دور من أدواره الفكرية ، بأن يرجع عنه جملة ، ثم يكتبه جملة .

ولقد تأيد ذلك القول بعبارات قد وردت ، فقد جاء فى توالى التأسيس لابن حجر : « قال البيهقى ، وبعض كتبه الجديدة لم يعد تصنيفها ، وهى الصيام ، والحدود ، والرهن الصغير ، والاجارة ، والجنائز ، فانه أمر بقراءة هذه الكتب عليه فى الجديد وأمر بتحريق ما يغير اجتهاده فيه . قال وربما تركه اكتفاء بما نبه عليه من رجوعه فى مواضع أخر ، قلت . وهذه الحكاية مفيدة ترفع كثيراً من الاشكال الواقع بسبب مسائل اشتهر عن الشافعى الرجوع عنها ، وهى موجودة فى بعض هذه الكتب » .

وعبارة البيهقى وتعليق ابن حجر عليها يستفاد منهما أن الشافعى كان فى تأليفه الجديد ينظر إلى القديم ، فما لا يتغير فيه رأيه قط يبقيه ، وما يغير فيه اجتهاده يصنفه ثم يحرق القديم ، وربما يترك بعض ما تغير فيه رأيه اكتفاء بما نبه به من تغيير رأيه فى موضع آخر من كتابته ، وكأنه فى هذا يقرأ القديم من غير أن يغير فى عباراته ، ثم يعرض ما يوجب الرجوع ويصنفه وينبه إلى ذلك ، وقد يرجع عن بعض الجديد ، وكثيراً ما نرى الربيع يروى قول الشافعى فى كتبه ، ثم يذكر آخر رأى له ، لأنه جاء بعد قراءة الكتب وسماعها .

وقد وجدنا ابن النديم الذى يسمى كتب القديم المبسوط، ويسمى كتب الربيع المكتوبة بمصر المبسوط أيضاً، وجدناه يقول فى ترجمة الزعفرانى «روى المبسوط عن الشافعى على ترتيب مارواه الربيع، وفيه خلف يسير، وليس يرغب الناس فيه، ولا يعملون عليه، وإنما يعمل الفقهاء على مارواه الربيع، ولا حاجة بنا إلى تسمية الكتب التى رواها الزعفرانى، لأنها قلت واندرس أكثرها».

إن كون ترتيب المبسوط الذى رواه الربيع على ترتيب المبسوط الذى رواه الزعفرانى، وإن كون الخلاف بينهما فى الترتيب يسيرا، ومبسوط الزعفرانى كان ببغداد، ومبسوط الربيع كان بمصر - هذا يدل على أن الأصل واحد، ولكن حصل تغيير وتبديل وزيادة وحذف فيما كتب فى بغداد فكان هو الكتاب الجديد بمصر.

وإن شئت الحق الصريح الواضح فإنا نقول ان الكتب الجديدة هى تمحيص وزيادة فى الكتب القديمة، فالرسالة القديمة لبها فى الرسالة الجديدة، ولكن بعد تحقيق وتمحيص، وزيادة وحذف، وكذلك سائر كتبه، وإن الشافعى المناظر المجادل الذى كان يقلب الآراء على وجوهها، والذى كان يناقش لطلب الحق، ولا يناقش لطلب الغلبة قط - لا بد أنه كان دائماً يفحص أراءه كما يفحص آراء غيره، ثم يكرر وزنها على ما يستخرج من أصول، فيبقى أو يعدل، وقد أثر عنه آراء مختلفة فى المسألة الواحدة فى أزمان متباعدة أو متقاربة. فكان يرى الرأى ثم يرجع عنه، إما لحديث عثر عليه، أو لقياس أقرب اهتدى إليه، أو لفتوى صحابى لم يكن على علم بها، وكذلك شأن الباحث الذى يطلب الحق لا يبغى سواه، والمتجدد الحى فى تفكيره الذى لا تأخذه الغرة فيخدع برأيه، ويظنه الحق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

إن الشافعى كان يتشكك فى آرائه دائماً شأن المخلصين، وقد كان توقع الخطأ فى أقواله يلازمه طول مدة اجتهاده، حتى لقد كان يقول كما روى البويطى عنه: لقد ألفت هذه الكتب. ولم آل فيها، ولا بد أن يوجد فيها الخطأ، لأن الله تعالى قال «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً»، فما وجدتم

فى كتبي هذه مما يخالف الكتاب والسنة فقد رجعت عنه » .

١٠٩ — وقبل أن نترك الكلام فى تدوين كتبه نشير إلى مسألة قد جاءت فيما مضى عرضا ، ولها قيمة كبيرة عند الباحثين ؛ تلك أن الكتب التى رواها أصحاب الشافعى قسمان . قسم يذكره المؤرخون والرواة منسوبا للشافعى ، فيقولون كتاب الأم للشافعى والرسالة له ، واختلاف العراقيين له ، واختلاف مالك واختلاف على وعبد الله وهكذا ،وقسم يذكرونه منسوبا إلى أصحابه، على أنه تلخيص لأقواله فيقولون مختصر البويطى،ومختصر المزنى،ولا شك أن هذا القسم الأخير هو تأليف أصحابه ، وتلخيصهم لأقواله ، وإن كانت نسبة الآراء فى هذا القسم إلى الشافعى لا تقل عن نسبته فى الأول ، ولكن للشافعى فى الأول المعنى والصياغة ، وله فى الثانى المعنى فقط ، وأما الصياغة وتأليف العبارة ، فلصاحبه الشأن فيه ككتب الإمام محمد بالنسبة للمذهب الحنفى ، والقسم الأول تأليفه بلا نزاع وقد كان للشافعى تأليف لاشك فى ذلك ، والنزاع فيه إنكار لمتضافر التاريخ ، فلا يتلفت إليه ، والحمد لله لم ينازع أحد فى ذلك .

وإن الرواة ذكروا طريقة تأليف الشافعى للكتاب ، فبعضه يكتبه ، وبعضه كان يمليه ، ولقد روى الربيع بعض طرق الشافعى فى التأليف . فقال « لزمت الشافعى قبل أن يدخل مصر ، وكانت له جارية سوداء ،، فكان يعمل الباب من العلم ، ثم يقول ياجارية قومى ، فاسرجى . فتسرج له فيكتب مايحتاج إليه ثم يطوى السراج ، فدام على ذلك سنة ، فقلت يا أبا عبد الله إن هذه الجارية منك فى جهد ، فقال لى إن السراج يشغل قلبى » فالشافعى يتأمل فى هدأة الليل ويفكر ، ويسبر الرأى فى تأمل عميق يخشى على الضوء أن يؤثر فيه ، حتى إذا اهتدى إلى الفكرة أضاء المصباح فدونها ، ثم أطفاه ليتفكر فى غيرها . وهكذا وخادمه منه فى جهد كما نبهه الربيع .

ولقد كان كثيراً ما يكتب بالمسجد فقد روى عن طريق حرملة قال : كان الشافعى يجلس إلى هذه الأسطوانة فى المسجد ، فيلقى له طنفسه ، فيجلس عليها ، ويحى لوجهه ، لأنه كان مسقاما فيصنف » .

ولقد كان يستعين بكتب غيره عند تصنيفه الكتب، ليعلم ما فيه من أحاديث، أو آثار فقهية، ولينقدها ويناقشها — وقد جاء فى توالى التأسيس.

« وقدم الشافعى . . فبقى بمصر أربع سنين وصنع هذه الكتب فيها وكان أقدم معه من الحجاز كتب ابن عيينه، وخرج إلى يحي بن حسان فكتب عنه. وأخذ كتبا من أشهب فيها مسائل، وكان يضع الكتب بين يديه، ويصنف، فإذا ارتفع له كتاب، جاء ابن هرم « فكتب، ويقرأ عليه البويطى، وجميع من يحضر يسمع فى كتاب ابن هرم » ثم ينسخونه بعد، وكان الربيع على حوائج الشافعى، فربما « غاب فى حاجة، فيعلم له، فإذا رجع قرأ الربيع عليه ما فاته » .

هذه الأخبار تدل على أن الشافعى رضى الله عنه كان يدون بنفسه، ويصنف من غير املاء وتراها لا تنص فقط على، بل تبين بعض التفصيل طريق كتابته ثم نقل تلاميذه ما كتبه ثم سماعهم عنه.

وكان الشافعى يملى أحيانا، وان المستقرىء لكتاب الأم يجد فيه كثيراً ـ عبارة أملى علينا الشافعى . ومن ذلك :

(١) فى الصلح أخبرنا الربيع بن سليمان قال أملى علينا الشافعى .

(٢) وفى الحوالة أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعى إملاء .

(٣) وفى الوكالة أخبرنا الربيع قال أخبرنا الشافعى إملاء .

(٤) وفى وثيقة الحبس أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا الشافعى إملاء .

(٥) وفى (تغيير وصية العتق) أخبرنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعى إملاء .

(٦) وفى (الوليمة) أخبرنا الربيع بن سليمان قال حدثنا الشافعى إملاء .

(٧) وفى النكاح المفسوح، قال الربيع من هاهنا أملى علينا الشافعى رحمه الله تعالى هذا الكتاب .

(٨) وفى (إقرار الوارث) أخبرنا الربيع قال حدثنا الشافعى إملاء .

وهكذا ترى أن الشافعى كان يملى أحياناً، وكان يكتب أحياناً، وينسخ عنه تلاميذه ما يكتب ويقرءونه عليه [1] .

(١) راجع فى هذا بحثا قيما كتبه المرحوم الاستاذ الشيخ حسين والى، ونشرته مجلة الأزهر وموضوعه (كتاب الأم)

كتاب الأم

١١٠ — وكتاب الأم الذى جاء ذكره منسوبا للشافعى من أى نوع هو ؟ أهو تصنيف الشافعى بكتابته أو إملائه . أم هو حكاية أقواله ؟

أن الإجابة التى تعرض للخاطر بادى الرأى أن كتاب الأم هو كتاب الشافعى كتبه أو أملاه ، هكذا تضافرت الأخبار ، وهكذا نقلت الكتب ، وهكذا تلقى العلماء خلفا عن سلف من مكثير ، وأثر النقل عن أصحاب الشافعى كالمزنى والربيع والبويطى . ثم تلقى العلماء ذلك النقل بالقبول لأنهم لم يجدوا ما يرده ، وعاينوا كتاب الأم ، ورأوه بين أيديهم ، ووازنوا بينه وبين كتب حكت أقوال الشافعى ،واختصرت أقواله ، ولم يدع فيها أنه ألفها وصنفها،وصاغ عبارتها.وأملاها

لم يشذ عن هذا الاجماع أحد . ولكن جاء فى كتاب تصوف اسمه (قوت القلوب) ومؤلفه متصوف عبارة فى باب الأخوة سيقت استطراداً ، ومنها ما يفيد أن البويطى هو الذى صنف كتاب الأم وأعطاه الربيع ، وصار يعرف به ولنذكر عبارته مع طولها . لتعرف لأى غرض سيقت ، وهل هى تدل على أن ذلك رأى بنى على تحقيق فى مسألة معينة ، وإن كان فيها تحقيق ، فهو فيما سيقت له من غرض ، وهو الاخوة والصحبة ، قال أبو طالب فى قوت القلوب فى باب الاخوة فى الله والصحبة وأحكام المؤاخاة ما نصه :

« وقد كان الشافعى عليه السلام آخى محمد بن عبد الحكم المصرى ، وكان يحبه ويقربه . ويقول ما يقيمنى بمصر غيره . واعتل محمد فعاده الشافعى . فحدثنى القرشى عن الربيع . قال سمعت الشافعى ينشد شعراً وقد عاد محمداً .

مرض الحبيب فعدته ... فمرضت من حذرى عليه

وأتى الحبيب يعودنى ... فبرئت من نظرى إليه

ما شك أهل مصر أن الشافعى يفوض أمر حلقته إليه ، وأنه يستخلفه بعد موته ، ويأمر الناس بالحضور عنده ، حتى سئل عن فى علته ، فقيل له يا أبا عبد الله : من نجلس بعدك ، ومن يكون صاحب الحلقة ، وهم يظنون أنه يشير

إلى محمد ، فاستشرف لذلك محمد ، وتطاول لها ، وكان جالساً عند رأسه ، فقال سبحان الله ! ! أيشك فى هذا ! أبو يعقوب البويطى ، فأنكر لذلك محمد ووجد فى نفسه ، ومال أصحابه إلى أبى يعقوب البويطى . وقد كان محمد حمل علم الشافعى ومذهبه ، وفارق مذهب مالك .

إن البويطى كان أزهد وأورع فحمل الشافعى نصحه للدين ، والنصيحة للمسلمين ، ولم يداهن فى ذلك ، بل وجه الأمر إلى أبى يعقوب وآثره ، لأنه كان أولى ، فلما قبض الشافعى رضى الله عنه انتقل محمد بن الحكم من مذهبه ، وفارق أصحابه ، ورجع إلى مذهب مالك ، وروى كتب أبيه عن مالك ، وتفقه فيها ، فهو اليوم من كبار أصحاب مالك رضى الله عنه ، وأخمل البويطى رحمه الله نفسه ، واعتزل عن الناس بالبويطة من سواد مصر ، وصنف كتاب الأم الذى ينسب الآن إلى الربيع بن سليمان ويعرف به ،وإنما هو جمع البويطى ولم يذكر نفسه فيه ،وأخرجه إلى الربيع ، فزاد فيه ، وأظهره ،وسمعه الناس منه ،وقد كان البويطى حمل فى المحنة ، ورفع من مصر إلى السلطان، وحبس فى شأن القرآن ،فحدثنا الربيع قال : كتب البويطى من السجن يحثنى على المجالس .ويأمرنى بالمواظبة على العلم ،والرفق بالمتعلمين، والإقبال عليهم ،وأن أتواضع لهم ،وقال : كثيرا ما كنت أسمع الشافعى رضى الله عنه يقول :

أهين لهم نفسى لكى يكرموها [(١)] ولن تكرم النفس التى لا تهينها [(٢)]

(١) ترى هنا الفعل مرفوعاً بعد كى واللام ، والظاهر أنه كان يجب النصب ، ولم نر تصويباً لذلك إلا أن كان يجوز جعل كى المصدرية مهملة عن العمل كما جاز إهمال أن قياساً على ما المصدرية ، ولقد وردت قراءة بالرفع فى قوله تعالى : « لمن أراد أن يتم الرضاعة » .

(٢) قوت القلوب ج ٤ ص ١٣٥ و ١٣٦ فأخذ هذا النص الغزالى ، ووضعه فى كتابه الأحياء من غير أن يبين مصدره ، وقد كان قوت القلوب ثانى الكتابين اللذين أخذ عنهما الأحياء ، والأول الرسالة القشيرية،وهذا النص قد جاء فى الغزالى فقاله بمصدره من قوت القلوب « واعلم أنه ليس من الوفاء موافقة الأخ فيما يخالف الحق فى أمر يتعلق بالدين،بل من الوفاء المخالفة،فقد كان الشافعى رضى الله عنه آخى محمد بن الحكيم ، وكان يقربه ، ويقول ما يقيمنى بمصر غيره ، فاعتل محمد ، فعاد الشافعى رحمه الله ، فقال

مرض الحبيب فعدته فمرضت من حذرى عليه
وأتى الحبيب يعودنى فبرئت من نظرى إليه

وظن الناس لصدق مودتهما أنه يفوض أمر حلقته إليه بعد وفاته ، فقيل للشافعى فى علته التى مات فيها=

١١١ — هذه كلمة أبي طالب المكى التى ساقها للاستشهاد بقصة الشافعي والبويطى وابن عبد الحكيم على أن الوفاء للآخرة لا يتقاضى الصديق أن يؤثر محبته على الدين ، والنصيحة لله والمسلمين ، ثم استطرد فذكر زهد البويطى وإيثاره الخمول بما يتفق مع النزعات فى التصوف .

فهل يصح أن نأخذ من هذا الكلام أن أبا طالب يطعن فى نسبة الأم إلى الشافعي عن طريق الربيع ، وأن طعنه مقدم على توثيق غيره هذه النسبة ، وعلى تضافر العلماء عليها ؟ من أجل أن يساق كلام العالم مساق الطعن ، الراد لأقوال العلماء يجب أن يكون قد عنى بالموضوع عناية بحث وتمحيص ، وأن يبين ذلك بأدلة من السند والمتن يرجح بها قوله ، وينقض بها ما قاله غيره ، وخصوصا إذا كان غيره كثرة متضافرة ، تلقى الأخلاف كلامها بالقبول ، وإلا ما استقر علم ، ولا استقام الناس إلى حقيقة مقررة ثابتة إذا كان مجرد ذكر عالم ما يخالف أمراً سجله التاريخ كافيا لبطلانه ، وإثبات نقيضه أو إثارة الغبار حوله ، والشك فيه .

لقد ساق أبو طالب القصة للترغيب فى الزهد ، وإيثار الله على المحبة ، ولبعض الصوفية والوعاظ طريق واسع فى باب الترغيب والترهيب ، يسوقون فيه ضعيف الأخبار والآثار ، كما يسوقون مقبولها ، ويستسيغون ذلك ، ولا ينفرون منه ولذلك كان فى كتاب أبى طالب [1] كما كان فى تابعه كتاب أحياء علوم الدين

= رضى الله عنه من نجلس بعدك ياأبا عبد الله ، فاستشرف له محمد بن عبد الحكم وهو عند رأسه ليومىء إليه ، فقال الشافعى : سبحان الله ! أيشك فى هذا ! أبو يعقوب البويطى ، فانكسر لذلك محمد ، ومال أصحابه إلى البويطى مع أن محمداً كان قد حمل عنه مذهبه كله ، لكن كان البويطى أفضل وأقرب إلى الزهد والورع فنصح الشافعى لله وللمسلمين ، وترك المداهنة ، ولم يؤثر رضا الخلق على رضا الله ، فلما توفى انقلب محمد بن عبد الحكم عن مذهبه ، ورجع إلى مذهب أبيه ، ودرس كتب مالك رحمه الله ، وهو من كبار أصحاب مالك رحمه الله ، وآثر البويطى الزهد والخمول ، ولم تعجبه الجمع والجلوس فى الحلقة ، واشتغل بالعبادة ، وصنف كتاب الأم الذى ينسب الآن إلى الربيع بن سليمان ، ويعرف به ، وإنما صنفه البويطى ، ولكن لم يذكر نفسه ، ولم ينسبه إلى نفسه ، فزاد الربيع فيه ، وتصرف وأظهره » (الاحياء ح ٢ ص ١٦٦) .

(١) كتاب قوت القلوب بالذات قد طعن أهل الخبرة فى أحاديث كثيرة ساقها ، وجرح صاحبه لأجلها ، وقد جاء فى تاريخ ابن كثير ، الجزء الحادى عشر ص ٣١٩ فى شأن أبى طالب وقوت القلوب ما نصه : « قال العتيقى كان رجلا صالحاً مجتهداً فى العبادة ، وصنف كتاباً سماه قوت القلوب وذكر فيه أحاديث لا أصل لها » فكيف يكون ذلك الكتاب صادقا فى أخباره ويقف ضد كثرة المؤرخين .

للغزالى الأخبار الضعيفة ، بل الأخبار الموضوعة ، وقد تصدى لبيان ضعف الضعيف ، ووضع الموضوع المخرجون لأحاديث رسول الله . وإذا كان ذلك هو الشأن فى أحاديث رسول الله . فكيف يكون الشأن فى أخبار غيره ممن ليس له هذه المكانة من الدين .

وإذا كانت لأخبار كتب المتصوفة هذه المنزلة ، فما كان لأحد أن يلتفت إلى قصة البويطى والربيع على أنها حقيقة ترد غيرها ، أو تثير الشك حول ما هو مقرر ثابت ، ولذلك لم يلتفتوا إليها ، ومروا عليها ، ولم يعيروها نظراً فاحصا عالمين أنها لا تقوى على الفحص والكشف ، أو هى لم تسق على أنها رأى معتنق ، أو خبر صادق ثابت الصدق .

١١٢ — وإذا اعتبرنا مثل هذا الكلام فإنه يجب لأجل قبوله أن نزنه بالميزان التى تقبل به الأخبار ، وقد وجدنا الذين قالوا إن لأم كتاب الشافعى ينقلون ذلك بسند يتصل إلى الشافعى ، ثم يذكرون رواته عن الشافعى مباشرة بأسناد متصلة بأصحابه ، ولكن ذلك الخبر الذى جاء فى قوت القلوب جاء مجردا عن النسبة غير منسوب إلى أحد . وليس منسوبا إلى القرشى الذى ذكر فى طى الرواية ، لأن المنسوب إلى القرشى الذى يصل سنده إلى الربيع هو رواية البيتين من الشعر ، ولا يصلح الكلام لأن يكون بهذا السند ، لأنه يؤدى إلى أن يكون راوى زهد البويطى وادعاء الربيع كتبه — هو الربيع نفسه ، ولا يكون بذلك قد أعلى نفسه ، وأخفى البويطى ، بل يكون قد أخفى نفسه ، وأعلن البويطى ، وهذا نقيض المدعى والسياق .

وإذا أفرطنا فى التنزل وقلنا إن لما ذكره سنداً ، فهل سنده يقوى على الوقوف أمام الاسناد التى تصحح النسبة ، وتوثق صدقها ، وقد تلقاها الناس بالقبول ، فمن هو القرشى الذى نحمله ذلك السند تحميلا ؟ إنه مجهول ، فالسند اليه كلا سند ، لأن أساس قبول الرواية العلم بحال الراوى ، وكونه ممن يغلب عليه الصدق . ولا يعلم شىء من ذلك عن هذا القرشى .

ولذلك يرد ولا يقبل ، وخصوصاً أنه يخالف ماجاء به الثقات ، وما استقر عليه العلماء .

إن هذا الكلام الذى ساقه أبو طالب المكى يفيد نظاهره أن الشافعى ، لم يصنف كتاب الأم ، وإنما الذى صنفه البويطى ، ونشره الربيع منسوبا إلى الشافعى ، وهذا يخالف الاجماع ، وما استقر عليه أهل العلم ، ولكن قد يراد به أن البويطى هو الذى جمع ما كتب الشافعى ، وما أملاه ثم أعطاه الربيع فزاد فيه ، ونشره على أنه من روايته ويكون المراد من التصنيف هو هذا الجمع ، وتفسير الكلام على هذا الوضع يكون أقرب إلى الحق من الأول ، إذ قد قاله بعض العلماء ، ولكن يرده أمران :

أحدهما — أن الربيع كان من الملازمين للشافعى مدة إقامته بمصر ، وأنه ربما غاب فى بعض حوائج الشافعى ، فإذا رجع قرأ على الشافعى ما فاته ، وعلى ذلك يكون من البعيد أن يكون البويطى عنده من كتب الشافعى المصرية ما ليس عند الربيع ، نعم إن مكانه من الفقه أكبر من مكان الربيع ، ولكن المسألة مسألة نقل ورواية ، لا مسألة علم ودراية .

ثانيهما — اجماع العلماء على أن راوى كتب الشافعى هو الربيع ، حتى لقد كانت تشد اليه الرحال ، وقد كان ثقة لا يكذب ، لم يطعن فيه علماء الحديث ، بل تلقوا روايته بالقبول ، ومن الكذب أن ينقل كتب الشافعى عن غيره ، وينسبها إلى نفسه ، ولقد أثار بعض المتقدمين ذلك ، فقد جاء فى التهذيب لابن حجر « قال أبو الحسين الرازى : أخبرنى على بن محمد أبى حسان الزيادى بحمص قال سمعت أبا يزيد القراطيسى يقول : سماع الربيع بن سليمان من الشافعى ليس بالثبت ، وإنما أخذ أكثر الكتاب من آل البويطى بعد موت البويطى ، قال أبو الحسين الرازى ، وهذا لا يقبل من أبى يزيد ، بل البويطى كان يقول : الربيع أثبت فى الشافعى منى ، وقد سمع أبو زرعة الرازى كتب الشافعى كلها من الربيع قبل موت البويطى بأربع سنين »

ولقد قال الراوى عن الربيع كما جاء فى كتاب الأم المطبوع بمصر ج٢ص٩٣ : « أخبرنا الربيع بن سليمان المرادى بمصر سنة سبع ومائتين قال : أخبرنا محمد بن ادريس الشافعى رحمة الله » وهذا بعد موت الشافعى بثلاث سنين ، وقبل موت

البويطى بأربع وعشرين سنة [١] فالكتاب على هذا قد نقله ذلك الراوى عن الربيع قبل موت البويطى بأربع وعشرين سنة .

١١٣ — والخلاصة أن الأخبار متضافرة ، والاسناد متصلة مثبتة أن الشافعى رضى الله عنه كان يدون كتبه ، وأنه دون كتبا بالعراق ، ودون مثلها بمصر ، وكان يكتب ثم يقرىء ما كتب تلاميذه ، ثم ينسخونه ، وأحيانا كان يملى ، وأن الربيع بن سليمان هو الذى روى كتب الشافعى التى انتهى اليها ، ودون آخر آرائه فيها ، وأن العلماء كان يشدون الرحال اليه لنقل كتب الشافعى ، وأن الربيع قد سمع جل هذه الكتب عن الشافعى ، وأن مالم يسمع من أبواب الفقة قد ذكره هو فى روايته ، وقد نصت عليه كتب التاريخ . وهذا ياقوت يحصى مالم يسمعه الربيع عن الشافعى من أبواب الفقة فيقول فى معجمه : « والذى لم يسمعه الربيع من الشافعى رضى الله عنه وأرضاه كتاب الوصايات الكبير ، وكتاب اختلاف أهل العراق على على وعبد الله ، وكتاب ديات الخطأ ، وكتاب قتال المشركين ، وكتاب الاقرار بالحكم الظاهر ، وكتاب الاحباس ، وكتاب اتباع أمر رسول الله (ﷺ) وكتاب مسألة الجنين ، وكتاب وصية الشافعى ، وكتاب ذبائح بنى إسرائيل ، وكتاب غسل الميت ، وكتاب ماينجس الماء مما خالطه ، وكتاب الأمالى فى الطلاق » .

والربيع كان يحتاط كل الاحتياط فهو ، يذكر العبارات التى وجدها فى نسخة مقولة عن الشافعى وسمعها منه ، ولو كان فيها خطأ فى النقل ، فيثبته ثم يبين الخطأ ، وما لم يسمعه منه يقول لم أسمعه ، فى غسل الميت يقول لم أسمع هذا الكتاب من الشافعى ، وإنما اقرؤه على المعرفة ، وفى كتاب إحياء الموات يقول « ولم أسمع هذا الكتاب ، وإنما أقرؤه على معرفة أنه من كلامه » .

وقد كان أحيانا يعلق على المنقول ، فهو يذكر أحيانا بعض أقوال الشافعى ثم يبين أن له فى المسألة قولا آخر يكون قد سمعه منه ، ولم يدونه ، وأحيانا يقول رجع عن هذا القول بعد ، وهكذا .

(١) راجع فى هذا بحث استاذنا الكبير المرحوم الشيخ حسين والى

وقد نبهنا فيما نقلناه عن ابن حجر إلى أن الشافعى قد كان يرجع عن بعض أقواله المدونة ، ويبقى المدون كما هو ، لأن الرجوع كان بعد التدوين ، فيكتفى بالتنبيه بالرجوع ، فكان الربيع يروى الكتاب كما سمعه مدوناً ، ثم يبين أنه رجع عن هذا الرأى ، أو أن آخر أقواله هو كذا .

هذا وإذا كان للأديب أن يحكم بمقتضى الذوق البيانى ، فإن القارىء لكتاب الأم المتذوق لبليغ عباراته ، يجزم بأنها لا تصدر إلا عن كاتب بليغ مالك عنان البيان ، وذلك هو الشافعى ، ثم إنه بالموازنة بين أبواب الأم ، والكتب التى لم يثر شك فى نسبتها إلى الشافعى كالرسالة يرى أن الأسلوب واحد ، وأن الاختلاف اليسير أحيانا بينهما فى القوة البيانية لا ختلاف الموضوع ، أو لأن ذلك يعترى الكتاب البلغاء عادة ، فتختلف أساليبهم قوة وضعفا ، وإن كانت الروح واحدة ، على اختلاف حال الكاتب من راحة وتعب ، وقوة وضعف ، وصحة وسقام .

المجموعة الفقهية المطبوعة بمصر

١١٤ — طبعت بمصر مجموعة فقهية فيها فقه الشافعى ، وبعض ماجاء بالهامش لم يطبع على أنه من الأم ، وهو ليس منه ، ففيه مسند الشافعى وفيه مختلف الحديث للشافعى ، وما فى الصلب ليس كله من الأم ، ففيه الرسالة الجديدة اللهم إلا إذا اعتبرنا كل ماروواه الربيع من الأم ، كما سمى ابن النديم كل ماروواه الربيع مبسوطاً ، وتكون حينئذ كلمة المبسوط مرادفة للأم تطلقان على معنى واحد ، وهو كل ماروواه الربيع عن الشافعى بمصر ، فتكون الرسالة الجديدة منه ، ولكن أكثر العلماء على أن الرسالة شىء غير الام ، لأن الرسالة فى أصول الفقه ، والأم فى الفقه ، والشافعى كان يسمى الرسالة إسما خاصا بها ، وهو الكتاب .

ومهما يكن من أمر الرسالة فان مصحح كتاب الأم لم يعتبرها منه ، إذا لم تعتبر كذلك فى النسخ التى نقلت عنها النسخة المطبوعة ، بل انه أشار إلى أن مافى الصلب فيه زيادات وجدت فى كتب أخرى غير الأم ، ولذلك يقول : « اعلم أنه قد حصلت لنا عدة نسخ من الأم ، ومنها بعض أجزاء عتيقة بخط ابن النقيب منقولة من نسخة بخط سراج الدين البلقينى ، تفردت بزيادات مترجمة ، معزوة لبعض مؤلفات الشافعى رحمه الله ، مثل كتاب اختلاف الحديث ، وكتاب اختلاف مالك والشافعى ونحوهما ، وربما كان فى هذه الزيادات تكرار بعض مااتفقت عليه النسخ ، ولكنها مع ذلك لاتخلو من فوائد من فروع وتوجيهات للإمام رحمه الله . ولهذا أثبتنا تلك الزيادات بهامش هذا المطبوع ، إن اتسع لذلك ، وإلا جعلناها فى الصلب بعد عبارة الأم مفصولا بينهما ، والله المستعان » .

فمافى الصلب ليس كله من الأم ، ولكن الأم مفصول عن الزائد عليه ، معلمة تلك الزيادة بما يبين أنها زيادة ، وهى تعليقات من سراج الدين البلقينى اقتبسها من كتب الشافعى .

وعلى ذلك يكون الأم فى هذه المجموعة متميزاً ، ولقد تتبعنا الأبواب التى سردها ابن حجر نقلا عن البيهقى على أن الأم مشتمل عليها ، فوجدنا هذه الأبواب فى كتاب الأم بالترتيب الذى نقل عن البيهقى مع خلاف يسير ، وهذا يرشح قول من يقول إن كل ما احتوت عليه هذه النسخة على أنه من الأم هو من الأم .

١١٥ — ولكن تجيء فى هذه النسخة فى أحيان كثيرة عبارات « سألت الشافعى عن كذا فقال كذا . . . وعبارة سئل الشافعى عن كذا فأجاب بكذا ، وكلمة حدثنا الشافعى إملاء أو أملى علينا ، وكلمة أخبرنا الربيع بن سليمان ، قال قلت للشافعى كذا، ثم قد كان فيه بيان لبعض أقوال رجع عنها ، أو حكايات أقوال أخرى تساق فى بعض الأحوال . وهكذا . وإنه بالموازنة بين الرسالة فى هذا والأم تجد الرسالة خالية من كل هذا إلا من السند فى أول كل جزء منها .

وإذا كان كتاب الأم قد اشتمل على كل هذا ، فهل لنا أن نقول إن الشافعى كتبه أو أملاه وبوبه، ونقل عنه بهذا الترتيب وذلك التبويب ؟ ان للمسألة ثلاثة فروض:

الفرض الأول أن الشافعى قد كتب هذا الكتاب أو أملاه ، وأنه كان يأمر بتدوين الأسئلة التى توجه إليه، ثم يملى الإجابة عنها، وأنه قد قرئ عليه كل مادون من الأسئلة والأجوبة ، وبذلك لا يكون ثمة مايمنع من نسبة الكتاب إلى الشافعى تأليفاً وتصنيفاً وأنه سمى باسمه فى حياته ، وما جاء من رجوع فى بعض أقواله من تعليق الربيع .

الفرض الثانى أن يكون الشافعى قد دون مسائل مختلفة بقلمه ، وأملى بعضها بعبارته ، ثم لما انتقل إلى ربه جاء الربيع فجمع مادون وما أملى فى الفروع من تلقاء نفسه ، أو أجاب به عن سؤال فى مجموعة واحدة سميت الأم ، فدون ما سمعه وما لم يسمعه مما دونه غيره ، مشيراً إلى أنه لم يسمعه ، كما يلمس المتتبع لكلامه ، ويشترك هذا الفرض مع سابقه فى أن ما اشتمل عليه كتاب الأم كان بتدوين الشافعى أو إملائه ، ولكنهما يفترقان فى الجمع والتبويب والترتيب ، فعلى الفرض الأول كل هذا للشافعى ، وعلى الفرض الثانى كل هذا للربيع .

الفرض الثالث ، أن يكون الأم ليس من تأليف الشافعى، بل هو جمع لأقواله المدونة التى كتبها أو أملاها بعباراته ، وآرائه فى المسائل العلمية التى تدارسها مع تلاميذه ورووها عنه ، وقد جمع كل ذلك بعد الشافعى، وتكون نسبة هذه الكتب إلى الشافعى كنسبة كتب الإمام محمد إلى فقهاء العراق ، من حيث انها حاكية لأقوالهم من غير أن يكون التأليف لهم .

وإن هذا الفرض مردود لإجماع العلماء على نسبة كتاب الأم للشافعى ، ولأن الربيع كما يبدو من ثنايا الكتب كان ينشر عبارات مكتوبة مدونة ، ولذا تراه

كان يصحح خطأ المكتوب بعد أن ينقله بنصه، كما ترى فى الجزء ٢ ص ٩ فقد قال «وهكذا فى البقر لا يختلف إلا فى خصلة واحدة، فإذا وجب عليه مسنة والبقر ثيران، فأعطى ثوراً أجزأه منه إذا كان خيرا من تبيع» انظر الربيع يصححها فيقول: «قال الربيع أظن أن مكان مسنة تبيع» ولو كان الربيع يحكى أقوال الشافعى من غير ملاحظة النص لذكر الصواب من غير أن يحمل نفسه عناء نقل المكتوب ثم تصويبه بعد ذلك.

وإن الكلام الذى يعقب العبارات التى تشكك فى نسبة الكلام إلى الشافعى بعبارته، مثل أخبرنا الربيع بن سليمان قال أخبرنا محمد الشافعى بن إدريس بعبارته — يدل على أن الكلام بعده للشافعى بنصه إما بتحريره بقلمه أو بإملائه بلسانه، فمثلا فى أول كتاب جماع العلم جاء «أخبرنا الربيع بن سليمان(١) قال أخبرنا محمد بن إدريس الشافعى: «قال لم أجد أحداً نسبه الناس أو نسب نفسه إلى علم يخالف فى أن فرض الله عز وجل اتباع رسول الله ﷺ والتسليم لحكمه بأن الله عز وجل لم يجعل لمن بعده إلا اتباعه» ثم ينقل كلاماً يستغرق نحو اثنتى عشرة صفحة كاملة، مما يجعلنا نعتقد أن مكتوباً بين يديه ينقل عنه ما روى ونقل.

وأخيراً أسلوب الشافعى، فإن الكتاب كله نسيج وحده فى جزالة اللفظ وجماله، وعمق المعنى وإحكامه. وهو يحاكى كل المحاكاة أسلوب الرسالة التى لا شك فى نسبتها إلى الشافعى تحريراً وتعبيراً، ولو كان الذين اختلفوا فى هذا المقام حكموا البيان والأسلوب فى القضية لقضى حتما بأن الأم من عبارة الشافعى كتابة أو إملاء.

بقى الفرضان الأولان وليس بين أيدينا ما يرجح أحدهما على الآخر. وإن كنا نميل إلى ثانيهما، وذلك لنقل الربيع الرجوع فى بعض الأقوال، فلو كان الجمع، والشافعى حى لنسب الرجوع إليه.

وكيفما كان الفرض الذى نختاره، فالكتاب كله للشافعى ليس لأحد تزيد عليه فيه إلا ما كان من تعليق الربيع وتنبيهاته، وهى تؤكد النسبة ولا تنفيها.

هذا وقد أجمع العلماء بلا نزاع على صدق ما جاء فى الأم من آراء منسوبة للشافعى فهو الحجة الأولى فى مذهبه، والنقل الأول الصحيح لآرائه فى الجديد.

(١) الأم الجزء الثانى ص ٣

دراستنا لفقه الشافعى

١١٦ — فى هذا القسم من بحثنا ندرس بمعونة الله فقه الشافعى ، ونقصد فى هذه الدراسة الى أصول الاستنباط فى هذا الفقه وارتباط هذه الأصول بالفروع مفصلين بعض التفصيل فى بيان الأصول والقواعد الكلية ، مجملين كل الإجمال فى الإشارة الى الفروع ، فإن ذلك باب مترامى الآفاق متسع المدى لا يحيط هذا البحث به ، ثم هذه الفروع مدونة فى كتب ذلك المذهب ، ولا يهمنا من هذه الفروع ، الا مقدار ارتباطها بذلك الأمام وأصول المذهب وقواعده الكلية العامة التى تتفرع منها الفروع المختلفة ، وسنجد أن أصول الشافعى وقواعده التى تضمنتها كتبه ، قد نقلت لنا من هذا الشىء الكثير ، وهى تكشف لنا عن المسالك التى سلكت فى سبيل تنمية هذا المذهب بالتخريج على أصوله واتباع قواعده ، والسير على منهاج صاحبه .

١١٧ — وقبل أن نخوض فى بيان فقه الشافعى على ذلك النحو ننبه الى أمر ثابت وهو أن الشافعى قد روى عنه أصحابه قولين أو ثلاثا فى المسألة الواحدة ، وقد يثبت رجوعه عن أحدهما ، وربما لا يثبت ، ويبقى القولان ثابتين فى المذهب منسوبين اليه وقد رأينا فى الأم ، وهو فقه الشافعى ، فى آخر أدوار اجتهاده كما علمت ، وهو الذى استقر عليه ، وانتهى اليه ، رأينا فيه حكاية لأكثر من قول فى مسائل ، يبين فى الأم أحد القولين ، ويعلن الربيع فينبه الى القول الثانى ، وهو قد يذكر فى الأم قولين ، فينبه الربيع الى قول ثالث ، ولنضرب على ذلك الأمثلة :

١ — جاء فى البيع فى بيان لزومه : « فإذا كان هذا لزم كل واحد منهما البيع ، ولم يكن رده إلا بخيار أو عيب يجده أو شرط يشترطه ، أو خيار رؤية ان جاز خيار الرؤية . . . » هذا حكم يقرر أن الشافعى يعتبر خيار الرؤية على وجه من وجوه النظر ، ولكن يجىء بعد ذلك — هذا النص : « قال الربيع قد رجع الشافعى عن خيار الرؤية . »[1]

٢ — وفى بيع الصرف يبين أنه يجوز بيع سيف فيه ذهب بفضة أو سيف فيه فضة بثمن هو ذهب ، فيقول : « إذا كانت الفضة مع سيف ، اشترى بذهب ، وإن كان

---

(١) الأم الثانى ص ٣ .

فيه ذهب ، اشترى بفضة ، وإن كان فيه ذهب وفضة لم يشتر بذهب ولا فضة واشترى بعرض ، وهذا نص الشافعي ، ولكن جاء بعد ذلك : « قال الربيع ، وفيه قول آخر أنه لا يجوز أن يشترى شيء فيه فضة مثل مصحف أو سيف وما أشبهه بذهب ولا ورق لأن فى هذه البيعة صرفاً وبيعاً ، ولا يدرى ما حصة البيع من حصة الصرف »[1].

٣ — وفى وجوب الزكاة على المدين بدين مساو لما فى يده من المال قد جاء فى الأم ما نصه . « وإذا كانت فى يدى رجل ألف درهم وعليه مثلها فلا زكاة عليه . . . ولكن يجيء بعد ذلك « قال الربيع : آخر قول للشافعي إذا كانت فى يده الف وعليه الف فعليه الزكاة . قال الربيع من قبل أن الذى فى يديه ان تلف كان منه ، وإن شاء وهبها ، وإن شاء الله تصدق بها ، فلما كانت فى جميع أحكامها مالا من ماله ، وقد قال الله عز وجل « خذ من أموالهم صدقة » كانت عليه فيها الزكاة[2] .

٤ — وفى الغصب يبين الشافعي أنه إذا غصب شخص طعاماً ، ثم أطعمه صاحبه الذى غصب ؛ ان أكله غير عالم فالضمان على الغاصب ثابت ، وإن أكله عالماً بأنه طعامه فقد وصل اليه ماله فلا ضمان ؛ وهذا نص الأم : ولو غصبه طعاماً ، وأطعمه إياه والمغصوب لا يعلم كان مقطوعا بالإطعام ، وكان عليه ضمان الطعام ، وإن كان المغصوب يعلم أنه طعامه ، فأكله فلا شيء عليه من قبل أن سلطانه إنما كان على أخذ طعامه ، فقد أخذه . . . ولكن جاء بعد ذلك : « قال الربيع ؛ وفيه قول آخر انه إذا أكله عالما أو غير عالم ، فقد وصل اليه شيئه ، ولا شيء على الغاصب ، إلا أن يكون قد نقص عمله فيه شيئاً ، فيرجع بما نقصه العمل »[3] .

٥ — ونجد الأم ينص على القولين فى صلبه فى المدين الذى منع من التصرف فى ماله إذا أقر بعد المنع لشخص بدين ، أيدخل مع الغرماء الذين ثبتت ديونهم بالبينة قبل ، أم لا يدخل ، فيذكر قولين ، ويوجه كلا القولين ، ثم يختار واحدا منهما . ولأترك الكلمة له : « وإذا أقر الرجل بعد وقف القاضى ماله بدين لرجل أو حق من وجه من الوجوه ، وزعم أنه لزمه قبل وقف ماله ، ففى ذلك قولان : أحدهما أن اقراره لازم له ، ويدخل من أقر له فى هذه الحال مع غرمائه الذين أقر لهم قبل وقف ماله ،

(١) الأم حـ ٢ ص ٢٩ (٢) الأم جزء ٧ ص ١٣١ . (٣) الجزء الثالث ص ٢٧٧

وقامت لهم البينة ، ومن قال هذا القول ، قال أصله قياساً على المريض يقر بحق لزمه في مرضه ، فيدخل المقر له مع أهل الدين الذين أقر لهم في الصحة ، أو كانت لهم بينة ، وهذا يحتمل القياس . . . وبه أقول ، والقول الثاني أنه إن أقر بحق لزمه بوجه من الوجوه في شيء في ذمته أو في شيء مما في يديه جعل إقراره لازماً له في مال ، إن حدث له بعد هذا ، وأحسن مايحتج به من قال هذا : وقف ماله هذا في حاله هذه لوفائه كرهنه ماله لهم ، فيبدءون فيعطون حقوقهم ، فإن فضل فضل كان لمن أقر له ، وإن لم يفضل فضل كان مالهم في ذمته ، ويدخل هذا أمر يتفاحش ، من أنه ليس بقياس على المريض بوقف ماله ، ولا على المحجور فيبطل إقراره ، بكل حال ، ويدخله أن الرهن لا يكون إلا معروفا بمعروف ، ويدخل هذا أنه مجهول ، لأن من جاء على غرمائه أدخله في ماله ، وما وجد له من مال لا يعرفه ولا غرماؤه أعطاه غرماءه ... » وينتهي من الأم إلى أنه يذكر قولين ويختار أحدهما وهو الأول كما رأيت ، ولكن جاء تلميذه المزني فبين في مختصره أن الشافعي اختار الثاني في الأملاء ، وأن المزني يراه ، ولذا يقول المزني في هذا المقام : « قلت أنا هذا أصح ، وبه قال في الاملاء ، وننتهي من هذا بالجمع بين ما جاء في الأم وما جاء في الاملاء أن الشافعي رضي الله عنه له قولان في هذه المسألة (١) .

٦ — وقد جاء في الأم في تغرير الزوج بالزوجة بأن يذكر لها نسبا غير نسبه فتقبله على ذلك ، ثم تتبين الحقيقة وأن نسبة دون ماذكر ، ونسبها أكبر من نسبه .

أن في المسألة قولين من غير أن يرجح : أحدهما أن لها الخيار ، والثاني أنه باطل وهذا ، نصه : « انتسب لها إلى نسب فوجدته من غير ذلك النسب ، ومن نسب دونه ونسبها فوق نسبه كان فيها قولان : أحدهما أن لها الخيار ، لأنه منكوح بعينه ، وغار بشيء وجد دونه ، والثاني أن النكاح مفسوخ ، كما ينفسخ لو أذنت في رجل بعينه ، فزوجت غيره كأنها أذنت في عبدالله بن محمد الفلاني فزوجت عبدالله بن محمد من غير بني فلان ، فكان الذي زوجته غير من أذنت بتزويجه (٢) » .

(١) الأم ج ٣ ص ١٨٦ و١٨٧ ومختصر المزني على هامش الجزء الثاني ص ٢٢٢ .
(٢) ج ٥ ص ٧٤ من الأم .

٧ — إذا باع شخص زرعا أو ثمرا لم يخرج زكاته ، فإن الشافعي يرى أن الجزء المعادل للزكاة ، وهو العشر في حال السقي من غير آلة ونصف العشر في حال السقي بآلة لايصح بيعه لأنه لا يملكه ، وإنما هو ملك للسائل والمحروم ، وسائر المستحقين للصدقات ، وعلى ذلك إذا باع ثمر البستان الذى قد استحقت فيه زكاة من غير أن يبين ، ثم تبين للمشترى ذلك بعد ، فقد قال الأم فيه قولان : أحدهما أن المشترى بالخيار بين أن يأخذ الباقى بعد الصدقة من الكل بحصته من الثمن أو يفسخ البيع ، لأنه لم يسلم إليه ما كان المعقود عليه ، والثانى أن له الخيار بين أن يأخذ الباقى بكل الثمن ، وبين أن يرد البيع لأن جزء الصدقة لم يكن فى المعقود عليه ، ويحكى الربيع قولا ثالثاً ، وهو أن البيع باطل ، لأنه بيع مالم يملك . وإليك النص :

« قال الشافعى : ولو باعه ثمرة حائطه وسكت عما وصفت من أجزاء الصدقة ، وكم قدرها كان فيه قولان : أحدهما أن يكون المشترى بالخيار فى أخذ ما جاوز الصدقة بحصته من ثمن الكل ، وذلك تسعة أعشار الكل ، أو تسعة أعشار ونصف عشر الكل ، أو يرد البيع ، لأنه لم يسلم إليه كل ما اشترى ، والثانى إن شاء أخذ الفضل عن الصدقة بجميع الثمن ، وإن شاء ترك ، (قال الربيع) وللشافعى فيه قول ثالث أن الصفقة كلها باطلة ، من قبل أنه باعه ما ملك وما لم يملك فلما جمعت الصفقة حرام البيع ، وحلال البيع بطلت الصفقة كلها »[1] .

فهنا نرى للشافعى ثلاثة أقوال فى مسألة واحدة .

٨ — إذا رهن شخص ثمرة تخرج شيئاً فشيئاً فالرهن واقع على الثمرة الموجودة وقت الرهن ، ولذا يجب قطعها لكى يصح الرهن ، ولكيلا يختلط المرهون بغير المرهون ، فإذا لم يقطعها حتى خرجت غيرها ، واشكل الأمر ، فلم يعرف المرهون من غير المرهون فما حكم الرهن ؟ الشافعى يذكر قولين : أحدهما أن الرهن يفسد لاختلاط المرهون بغير المرهون ، كالبيع إذا اختلط المبيع بغير المبيع . الثانى أن الرهن لا يفسد والقول قول الراهن فى مقداره ، ويبقيه على الرهن إذا كان حنطة أو تمراً فاختلط بغيره .

وإليك كلام الشافعى والربيع : « فإن كان من الثمر شىء يخرج ، فرهنه إياه ، وكان يخرج بعده غيره ، فلا يتميز الخارج عن الأول المرهون لم يجز الرهن فى الأول ،

(١) الأم ج ٣ ص ٥٣ .

ولا فى الخارج ، لأن الرهن حينئذ ليس بمعروف ، ولا يجوز الرهن فيه حتى يقطع مكانه ، أو يشترط أنه يقطع فى مدة قبل أن تخرج الثمرة التى بعده أو بعدما تخرج قبل أن يشكل ، أهى من الرهن الأول أم لا ، فإذا كان هذا جاز ، وإن ترك حتى تخرج بعده ثمرة لا يتميز حتى يعرف ففيها قولان : أحدهما أنه يفسد الرهن كما يفسد البيع ، لأنى لا أعرف الرهن من غير الرهن ، والثانى أن الرهن لا يفسد ، والقول قول الراهن فى قدر الثمرة المرهونة من المختلطة بها ، كما لو رهنه حنطه ، أو تمراً ، فاختلطت بحنطة للراهن أو تمره كان القول قوله فى قدر الحنطة التى رهن مع يمينه . (قال الربيع) وللشافعى قول آخر فى البيع أنه إذا باعه ثمراً فلم يقبضه حتى حدثت ثمرة أخرى فى شجرها لا تتميز الحادثه من البيع قبلها كان البائع بالخيار بين أن يسلم له الثمرة الحادثة مع البيع الأول ، فيكون قد زاده خيرا أو ينقض البيع ، لأنه لا يدرى ما باع مما حدث من الثمرة » .

١١٨ — هذه أمثلة مما عثرنا عليه عند قراءتنا للمجموعة الفقهية المنسوبة للشافعى وتلاميذه وهى كاشفة عما وراءها ومبينة ، وإن لم تكن هى كل ما وجدناه من أقوال مختلفة للشافعى رضى الله عنه .

وقد اتخذ بعض المغرضين فى الماضى من تعدد أقوال الشافعى سبيلا منه ، وزعم أن اضطراب القول فى المسألة الواحدة دليل على النقص فى الاجتهاد ، وان عدم الجزم دليل على نقص العلم ، والحق أن التردد عند تعارض الأقيسة وتصادم الأدلة ليس دليل النقص ، ولكنه دليل الكمال فى العقل ، ودليل الكمال فى القصد أما دلالته على الكمال فى العقل ، فلأنه لم يرد أن يهجم باليقين فى مقام الظن ، ولا بالظن فى مقام الشك ، فليس ذلك دأب العلماء ، وكلما رأيت باحثا يحقق ويردد ، ولا يريد أن يكون أسير فكرة قبل أن يأسره الدليل ، ويستحوذ عليه البرهان فأعلم أنه العالم ، وان رأيت امرأ يهاجم باليقين فى مقام الرجحان ، وبالرجحان فى مقام الشك ، فأعلم أن ذلك ناشىء عن نقص فى الإحاطة بالموضوع ، وعدم الأخذ به من كل أطرافه ، كمن قصر نظره وأصبح لا يرى بعض الأشياء فأنكر وجودها ، لأنه لا يراها ، وما علم أن ذلك نقص فى علمه ، وخطأ فى حسه .

وأما دلالة التردد على كمال القصد والإخلاص فى طلب الحق فلأنه لا يحكم الا بعد أن يرى رأى العين ، فإن لم تتوافر لديه الأسباب رجح وقارب ولم يباعد ، وإن لم تتوافر الأسباب لذلك ألقى بتردده ، وبين تعارض الأدلة ، وتصادم الأمارات ، وان تجاوز هذه الحدود كان تلبيسا ، وماذلك شأن من يطلب الحق لذات الحق ، لا يريد به غلباً ، ولا يريد به سبقاً ، ولقد كان الشافعى من أهل ذلك المقام فهذا الذى كان يناظر ويقرع الخصوم ، ويحيط بهم فى مجارى تفكيرهم ، كان يقسم أنه ماجادل طلباً للغلبة قط .

١١٩ — ولقد عقد فخر الدين الرازى فى كتاب مناقب الشافعى فصلا لاختلاف الأقوال عند الشافعى ، أو الأقوال المنسوبة للشافعى ، سواء أكانت قد جاءت على لسانه ، أم جرت من قلمه ، كالذى نقلناه لك من الأم ومختصر المزنى ، أم نسبها الشافعية الى مذهبه ، وقد قسم اختلاف الأقوال المنسوبة اليه رضى الله عنه إلى خمسة أقسام .

القسم الأول — المسائل التى يذكرون فيها قولين بالنقل والتخريج . وهى أن يذكر الشافعى مسألتين متشابهتين فى بابين، ثم يذكر الجواب فى أحدهما بالنفى والآخر بالاثبات، والأصحاب ينقلون جواب كل واحدة من المسألتين فى الأخرى، ويقولون: «فيه قولان» بالنقل والتخريج ، وهذا فى الحقيقه ليس من الشافعى ، بل من الأصحاب والمحققون من الأصحاب لا يذكرون هذين القولين .

القسم الثانى — أن يكون للشافعى قولان أحدهما قديم ، وهو الذى صنفه فى بغداد ، والآخر جديد ، وهو الذى صنفه بمصر ، والجديد بالنسبة للقديم كالناسخ له ، والقديم بمنزلة المنسوخ ، قال البيهقى قرأت فى كتاب زكريا بن يحى الساجى بإسناده عن البويطى . قال سمعت الشافعى رضى الله عنه يقول : لا أجعل فى حل من روى عنى كتابى البغدادى ولا يجد الرازى فى ذلك نقصاً ، وهذا حق ، وهو يستدل على جواز أن يرجع المجتهد فى رأيه إذا تبين له الحق فى غيره — بما كان من الصحابة من رجوعهم فى أقوالهم ، فيقول : «فعلت الصحابة مثل ذلك : قال على كرم الله وجهه كان رأيى ورأى عمر فى أمهات الأولاد ألا يبعن ، وأنا الآن أرى بيعهن ، وكان ابن

عباس يقول لا رباً إلا فى النسيئة ، ثم رجع عنه وأثبت ربا الفضل . . وقال عمر ابن الخطاب فى كتابه إلى عبد الله بن قيس فى آداب القضاء : لا يمنعك قضاء قضيته بالأمس فراجعت فيه عقلك وهديت لرشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادى فى الباطل ، وكان عمر لا يورث الإخوة والأخوات مع الجد فرجع إلى قول على وزيد فى التشريك بينهم » .

القسم الثالث — أن ينص الشافعى فى مواضع من كتبه الجديدة على قولين ، ثم ينبه على اختيار الذى يختاره منهما ، بأن يقول هذا أصحهما أو أحسنهما ، أو بتفريعه على أحدهما ، وترك التفريع على الآخر ، أو يذكره دليل أحدهما دون الآخر .

وهذا ما يقوله الرازى فى بيان معنى الاختيار ، وعند أن بعض هذا الذى ذكره قد يدل على الميل إلى أحد الرأيين دون التورط فى اختياره ، أو ترجيحه ، أو يكون أحدهما يحتاج إلى توضيح بالتفريع فيفرع عليه .

النوع الرابع — أن يذكر طرفى النفى والإثبات ، ويتوقف فيه ويقول الرازى فى ذلك القسم : « قال الأصحاب فيه لم يصح عن الشافعى رضى الله عنه ذكر القولين على هذا الوجه إلا فى ست عشرة مسألة ، وهو قد توقف فيها لاشتباه الأمر فيها ، وهذا غاية الديانة والورع قال الأستاذ أبو منصور البغدادى « وليس الشافعى أجل من رسول الله صلى الله عليه وسلم حين سئل عن قذف الرجل امرأته وتوقف حتى نزلت آية اللعان ، وقد روى أن المؤمن وقاف ، والمنافق وثاب » .

وترى من هذا أن الرازى يضيق المسائل التى أرسل الشافعى فيها قولين ، ولم يختر واحدا منها ، ويقصرها على ست عشرة مسألة ، ويظهر أن السبب فى ذلك هو توسعه فى مبنى الأمارات التى تدل على الاختيار ؛ فهو يعتبر مجرد الذكر لدليل أحد الرأيين دليل اختياره ، مع أنه ربما ترك الدليل للرأى الآخر لظهور الدليل ، ووضوح القياس فيه ، وأنه إذ توسع فى أمارات الاختيار والترجيح ، فقد ضيق المسائل التى ترك الرأيان فيها من غير اختيار لأحدهما .

النوع الخامس — أن يذكر الشافعى فى المسألة قولين أحدهما طريقة القياس

والثانى طريقة الخبر والسنة ، ثم يختار ما وافق السنة ، وقد ذكر الرازى ذلك النوع من الأمور التى روى للشافعى فيها قولان ، وهذا ليس منها فى شىء ، لأن القياس آخر الأدلة فى الشريعة عنده ، فلا رأى يبنى على القياس فى موضع النص من كتاب أو سنة، فذكره للسنة بجوار القياس معناه رفض القياس البتة .

١٢٠ — وإنك لترى الرازى كغيره من متعصبى الشافعية يظنون أن كثرة الآراء للشافعى لاتليق به،فيدفعونها عنه ، ويقللون عدد المسائل التى قال فيها أكثر من رأى وترى بجوارهم المتعصبين على الشافعى يرون كثرة الآراء منقصة فيه،ودليلا على عدم الوصول إلى الحق ، وذلك نقص فى العلم وقد رددنا زعمهم . وبينا أن العلم يوجب التردد فى كثير من الأحيان ، وأن التردد عن بينه علم ، واليقين عن غير بينة جهل .

والحق أن الشافعى الذى ألقينا عليك ضوءاً من سيرته وحياته العلمية لا بد أن ينقل عنه أكثر من رأى فى المسألة الواحدة أحياناً ، ذلك لأنه رحمه الله كان مخلصاً فى طلب ما يعتقد أنه الحق فى هذه الشريعة الغراء . والمخلص لا تستحوذ عليه فكرة ولا يسترقه رأى يجمد عليه،فإن له مقصداً معيناً ، وهو طلب العلم لله ، وذلك يجعله يفحص آراءه بميزان ناقد كاشف ، ونظر مستبين فاحص ، وفوق ذلك كان الشافعى ذا فكر حى متحرك يسير فى طلب الغايات العلمية صعداً ، لا يسكن إلى غاية حتى يطلب ماوراءها،ومن كانت هذه حاله لا يجمد على آرائه، بل يسيّرها دائماً بالميزان الذى يصل إليه فى طوره العلمى الأخير ، وتكون مظنة التغيير أقرب من القرار .

ولقد كان الشافعى يطلب الحديث دائماً ، ويصرح بأنه إذا كان له رأى يخالف الحديث فهو لا محالة راجع إلى الحديث ، ثم يطالب المحدثين من أصحابه بأن يأخذوا بالحديث ان وجدوا رأيه يخالف الحديث ، وألا يعتبروا رأيه من الحديث ، ولقد كان لدى كل طائفة من العلماء من الأحاديث ما ليس لدى الأخرى،فتفتى كل واحدة على قدر ما عندها . وتقيس فيما وراء ذلك،ولقد يكون من الشافعى هذا.فإذا اطلع على أحاديث الطائفة التى لم يتلق عليها ، فإنه لا محالة منتقل إلى الرأى الذى يكون مع الحديث سيراً على قاعدته التى سنها لنفسه ، « إذا صح الحديث فهو مذهبى » .

والشافعى كان كثير الرحلة محباً للنجعة ، فقد طوف بالأقاليم ، فاطلع على بيئات

مختلفة، وعلى أعراف للناس متباينة، ولكل جماعة من الناس أحداثها، ولكل حاضرة من حواضر العالم الإسلامى عاداتها ، وإن مستنبط القوانين لا محالة يتأثر بالعرف الذى يظله ، ويوجه آراءه أحياناً ، ويثبتها أحياناً ، وقد يكون الشافعى قد قال رأياً فى بغداد متأثراً بما فيها ، فلما جاء إلى مصر غير رأيه متأثراً بها . وقد يتردد بين الأمرين ، فيترك الرأيين من غير أن ينسخ أحدهما الآخر .

وإن كثرة مناظرات الشافعى مع المخالفين له من شأنها أن تجعله ينظر إلى آرائه دائماً نظرة فاحصة ، فإن المناظر يريه عيوبها ، ويطلعه على مواضع النقص فيها أو يحمله على أن يزنها قبل أن يتورط فى الجدل والمحاماة عليها ، وإن خشية سقوط القول ، تريه عيوب قوله ، فيدحضها ، وذلك يجعله فاحصا لآرائه دائماً ، وإخلاصه فى طلب الحق يحمله على التغيير إن أوجبه الفحص .

هذا وإن استمرار دراسة الشافعى لآراء الفقهاء الذين سبقوه قد يطلعه على رأى خير من رأيه فيختاره .

وإن القياس قد يحمله على إبقاء رأيين مختلفين فى مسألة واحدة ، إذ قد يكون للمسألة التى يدرسها شبيهان مختلفا الحكم ، ولا يجد مايرجح به أحد القياسين على الآخر ، كما رأيت فى إقرار المدين الممنوع من التصرف بدين بعد منعه ، فقد وجد شبهين : المريض ، فألحقه به على أحد الرأيين ، والراهن فألحقه به على الثانى[١] وكذلك ترى الرأيين اللذين ذكرهما فى مسألة من يذكر عند الزواج نسباً أعلى من نسبه ، وكذلك من يبيع ثمرة وجبت فيها صدقة ، وكذلك من رهن ثمرة من غير أن يقطعها ، حتى خرج غيرها فاختلط بها[٢] فأساس كثرة الآراء فيها تعارض الأقيسة وتصادم الأمارات .

والخلاصة أن كثرة الآراء للشافعى أمر متفق مع منهجه فى الاجتهاد ، ومتفق مع حياته الفكرية ، وهى لا تدل على نقصه ، بل تدل على تحريه فى طلب الحق وطالب الحق ليس بناقص .

(١) راجع رقم ٥ من المدة رقم ١٧٧

(٢) راجع رقم ٦ ، ٧ ، ٨ من المدة رقم ١١٧ .

أصول الشافعى

١٢١ — ذكرنا فى صدر كلامنا فى ترجمة الشافعى أننا سنعنى بدراسة أصوله، وليست عنايتنا بدراسة أصوله إهمالا لدراسة فروعه، فإن الشافعى فى أصوله قد وضع المناهج التى سلكها لاستنباط فروعه، ولذا كان يبين القاعدة من قواعد الاستنباط، ثم يردفها بما فرعه عليها من بعض الفروع، ويوضحها بمسلكه فى استخراج هذه الفروع منها، فدراسة الأصول دراسة لأصول المذهب الشافعى، وإلمام ببعض فروع ذلك المذهب، ثم هى فوق ذلك المنهج الفقهى للشافعى، وإن دراسة مناهج العلماء العقلية هى دراسة صحيحة مستقيمة لما انبنى على هذه المناهج من نتائج جزئية.

وإن دراسة العالم إنما تكون بدراسة ما اختص به ذلك العالم، وقد اختص الشافعى من بين المجتهدين الذين سبقوه وعاصروه بأنه هو الذى حد أصول الاستنباط وضبطها بقواعد عامة كلية، فدراسة تلك الأصول دراسة للناحية الفكرية التى امتاز بها الشافعى، وسبق بها العلماء.

١٢٢ — كان الشافعى بهذا السبق واضع علم أصول الفقه، لأن الفقهاء كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط، وكانوا يعتمدون على فهمهم لمعانى الشريعة، ومرامى أحكامها وغاياتها، وما تومىء إليه نصوصها، وما تشير إليه مقاصدها، ومصادرها ومواردها، ومثلهم كمثل من يزن البراهين بالسليقة من غير أن يكون له إلمام بعلم المنطق، فإن تمرس هؤلاء الفقهاء بدراسة الشريعة وتعرف أغراضها ومقاصدها جعل موازين الاستنباط فيها كالملكات فى نفوسهم يجتهدون، فيوفقون من غير أن تكون بين أيديهم حدود مدونة مرسومة، فجاء الشافعى رضى الله عنه واختلط بالعلماء، وناظر الفقهاء، وناظروه، وكانت مناهجهم فى الاستنباط تبدو على ألسنتهم فى الجدل والمناظرات، ولذلك وضع الحدود والرسوم، وضبط القواعد والموازين، ولقد قال فخر الدين الرازى فى فضل الشافعى فى هذا المقام ما نصه «اعلم أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول، كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل ابن أحمد إلى علم العروض، وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطو يستدلون ويعترضون

بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون فى كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة، فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلى ما أفلح ، فلما رأى أرسطو ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة، فاستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً، يرجع إليه فى معرفة ترتيب الحدود والبراهين. وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعاراً، وكان اعتمادهم على مجرد الطبع ، فاستخرج الخليل علم العروض، فكان ذلك قانوناً كلياً فى معرفة مصالح الشعر ومفاسده فكذلك هاهنا الناس كانوا قبل الإمام الشافعى رضى الله عنه يتكلمون فى مسائل أصول الفقه، ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة فى كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعى رحمه الله تعالى علم أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع ، فثبت أن نسبة الشافعى إلى علم الشريعة كنسبة أرسطو إلى علم العقل ، فلما اتفق الخلق على أن استخراج علم المنطق درجة عالية لم يتفق لأحد مشاركة أرسطو فيها ، فكذا هاهنا وجب أن يعترفوا للشافعى رضى الله عنه بسبب وضع هذا العلم الشريف بالرفعة والجلالة والتميز على سائر المجتهدين بسبب هذه الدرجة الشريفة » .

١٢٣ — ولقد كان أول كتابة للشافعى فى الأصول الرسالة التى كتبها لعبد الرحمن ابن مهدى قبل أن يجىء إلى مصر ، ثم أعاد كتابتها بمصر، وهى المشهورة[1] وقد اشتملت على أكثر مباحث الشافعى فى الاصول ، ولكنها لم تشتمل على كلها. بل للشافعى مباحث مستقلة غيرها فى الأصول ، ككتاب إبطال الاستحسان ، وكتاب جماع العلم ، وأن الدارس للأم دراسة متتبع مستقر يجد فى ثنايا الأحكام الفرعية بياناً لمسائل كلية ، وأن كثيراً من هذه القواعد قد جاءت فى مناظراته مع الخصوم ، إما لحملهم على الأخذ بها كما فى جماع العلم ، وإبطال الاستحسان ، وأما لإثبات صحة رأيه فى فرع من الفروع ، والمناظرة تجلى القاعدة وتوضحها ، وتبين مقامها فى الاستنباط أفضل تبيين » .

(١) طبعت الرسالة طبعة مستقلة بتحقيق الأستاذ أحمد شاكر فارجع إليها

العلم بالشريعة

١٢٤ — يقسم الشافعى علم الشريعة قسمين : أحدهما علم العامة ، أى العلم الذى لا يسع مسلما أن يجهله بل يجب عليه أن يعرفه ، فلا يسع مسلماً غير مغلوب على عقله أن يكون به جاهلا، وهذا لأنه معلوم من الشريعة بالضرورة ، مثل فرض الصلوات الخمس، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا، ووجوب الزكاة فى الأموال، وتحريم الزنى والقتل والسرقة وشرب الخمر ، وهذا الصنف موجود فى القرآن نصا لا تأويل فيه، وفى السنة المتواترة بين الكافة عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

والقسم الثانى ما يعرض للناس من فروع الشريعة التى ليس فيها نص من كتاب ، أو فيها نص يحتمل التأويل ، ولم يكن نص متواتر عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، أو وجد نص وكان بخبر الآحاد لا بالخبر المتواتر ، أو كانت النصوص فيها قابلة للتأويل ، ويسمى ذلك علم الخاصة .

ويفترق النوعان من العلم من حيث التكليف ، ومن حيث التحصيل ، فمن حيث التكليف علم العامة مطلوب من كل مسلم لا يسع مسلما أن يجهله ، لأنه علم بالدين بالضرورة، وعلم الخاصة لا يطلبه إلا الخاصة ، وهو كفرض الكفاية يطلب من القادرين عليه يقوم به البعض ، وبقيامهم يسقط الاثم عن الكل، والفضل لمن قام به.

أما من حيث التحصيل ، فإن الأول يسع كل عاقل علمه ، ولا يحتاج إلى شروط خاصة لكى يدركه ، ويحصل عليه . أما الثانى فلا يقوم به إلا الخاصة الذين أوتوا علم الكتاب والسنة ، وأخبار الصحابة واختلاف الناس ، ولهؤلاء كان لهم حق الاستنباط وعليهم كان واجبه .

ولأترك الشافعى يبين لك الحد الفاصل بين علم العامة وعلم الخاصة . فهو يقول «العلم علمان : علم عامة لا يسع بالغا غير مغلوب على عقله جهله . . . مثل الصلوات الخمس ، وأن لله على الناس صوم شهر رمضان ، وحج البيت إذا استطاعوه وزكاة فى أموالهم ، وأنه حرم عليهم الزنى ، والقتل ، والسرقة ، والخمر وما كان فى معنى

هذا مما كلف العباد أن يعقلوه ، ويعملوه ، ويعطوه من أنفسهم وأموالهم ، وأنه يكفو عنه ، بما حرم عليهم منه . وهذا الصنف كله من العلم موجود نصا فى كتاب الله . وموجود عاما عند أهل الإسلام ، ينقله عوامهم عمن مضى من عوامهم ، يحكونه عن رسول الله ، ولا يتنازعون فى حكايته ، ولا وجوبه عليهم ، وهذا العلم العام هو الذى لا يمكن فيه الغلط من الخبر ولا التأويل ، ولا يجوز فيه التنازع » .

ويبين النوع الثانى وهو علم الخاصة ، فيقول فى بيانه : « ماينوب العباد من فروع الفرائض ، وما يخص به من الأحكام وغيرها مما ليس فيه نص كتاب ولا فى أكثره نص سنة ، وإن كانت فى شىء منه سنة ، فانما هى من أخبار الخاصة ، لا أخبار العامة ، وما كان منه يحتمل التأويل ، ويستدرك قياسا[1] » .

ثم يبين حال المكلفين القيام بهذا النوع من العلم . فيقول « هذه درجة من العلم ليس تبلغها العامة ، ولم يكلفها كل الخاصة ، ومن احتمل بلوغها من الخاصة ، فلا يسعهم كلهم كافة أن يعطلوها ، وإذا قام بها من خاصتهم من فيه الكفاية لم يحرج غيره ممن تركها إن شاء الله ، والفضل فيها لمن قام بها على من عطلها » .

ثم يستدل على وجوب هذا العلم على الخاصة ممن يتحملونه ـ بقياسه على الجهاد وصلاة الجنازة ، وبقوله تعالى : « وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ، ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم ، لعلهم يحذرون » ، ثم يقول : وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصودا به قصد الكفاية فيما ينوب . فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المأثم ولو ضيعوه معاً خفت ألا يخرج واحد منهم مطيق فيه من المأثم ، بل لا أشك إن شاء الله ، لقوله ، « إلا تنفروا يعذبكم عذاباً أليما » .

ثم يبين أن ذلك هو ماجرى عليه المسلمون منذ العصر الأول ، فيقول : « ولم يزل المسلمون على ماوصفت منذ بعث الله نبيه فيما بلغنا إلى اليوم يتفقه أقلهم ، ويشهد الجنائز

(١) المراد من أخبار الخاصة أخبار الاحاد أى غير المتواترة ، ومن أخبار العامة الأخبار المتواترة ، ومعنى تستدرك أى يطلب إدراكه بطريق القياس والرأى .

بعضهم ، ويجاهد ويرد السلام بعضهم ، ويتخلف عن ذلك غيرهم ، فيعرفون الفضل لمن قام بالفقه ، والجهاد ، وحضور الجنائز ورد السلام ، ولا يؤثمون من قصر عن ذلك » .

١٢٥ – وعلم الخاصة هو موضوع بحث الفقهاء ، وهو الذي يجتهد المجتهدون فى استنباطه ، وهو الذى يجرى فيه التنازع ، وهو الذى توضع له الضوابط ، ليكون الاستنباط صحيحاً ، ولتكون تلك الضوابط المقياس الذى يقاس به الخطأ والصواب ، وتكون الحكم بين المتنازعين ، والفاصل بين المختلفين .

ولا شك أن الأصول العامة للاستنباط ، وهى تلك الضوابط هى أخص علم الخاصة ، فليست واجبة التحصيل على كل مسلم ، بل لا يستطيع تحصيلها كل مسلم ، إذ هى موازين دقيقة لوزن الآراء ، وهى قواعد عامة ترشد المجتهدين للاستنباط .

أدلة الأحكام عند الشافعى

١٢٦ — يعتبر الشافعى العلم خمسة أنواع، مرتبة على خمس مراتب، كل مرتبة مقدمة على ما بعدها .

المرتبة الأولى — الكتاب والسنة إذا ثبتت ، ويضع السنة مع الكتاب فى مرتبة واحدة ، لأنها فى كثير من الأحوال مبينة له مفصلة لمجمله ، فيضعها معه إذا صحت ، وإن كانت أخبار الآحاد فى السنة - ليست فى قوة القرآن من حيث تواتر القرآن وعدم تواترها ، وأن القرآن لا تعارضه السنة ، ويكتفى به إن لم يحتج لبيانها

والمرتبة الثانية — الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والمراد بالإجماع إجماع الفقهاء الذين أوتوا علم الخاصة ، ولم يقتصروا على علم العامة ، فاجماعهم حجة على من بعدهم فى المسألة التى اجتمعوا عليها .

المرتبة الثالثة — قول بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم رأيا من غير أن يعرف أن أحداً خالفه ، فرأى الصحابة لنا خير من رأينا لأنفسنا .

المرتبة الرابعة — اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسألة ، فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة أو يرجحه قياس ، ولا يتجاوز أقوالهم إلى غيرها .

والمرتبة الخامسة — القياس على أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة الكتاب والسنة والإجماع ، على ترتيبها ، فيقاس على الأمر المنصوص على حكمه فى الكتاب أو السنة أو عرف حكمه بالإجماع ، أو تبع فيه قول بعض الصحابة من غير مخالف ، أو قوله مع اختلاف غيره[1] .

(١) يقول الشافعى : « العلم وجهان : اتباع واستنباط ، والإتباع اتباع كتاب ، فإن لم يكن فسنة ، فإن لم يكن فقول عامة من سلف لا نعلم له مخالفاً ، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل ، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن لم يكن فقياس على قول عامة من سلف لا مخالف له ، =

وفى الحق إن هذا النظر من الشافعى نظر صادق ، فإن السنة مبينة للكتاب .

وقد نص على ذلك الشافعى فى الأم ، فقال : « العلم طبقات شتى : الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت ، ثم الثانية الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ، والثالثة أن يقول بعض أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم قولا ولا نعلم له مخالفاً منهم ، والرابعة اختلاف أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك ، الخامسة القياس على بعض الطبقات . ولا يصار إلى شىء غير الكتاب والسنة وهما موجودان ، وإنما يؤخذ العلم من أعلى »[١].

هذه هى طبقات العلم عند الشافعى ولنبدأ بما بدأ به وهى مرتبة الكتاب والسنة ثم لنخص الكتاب بالبدء .

= ولا يجوز القول إلا بالقياس ، وإذا قاس من له القياس فاختلفوا ، وسع كلا أن يقول بمبلغ اجتهاده ، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده .

وهنا نجد الشافعى يصرح بأن الحكم يبحث عنه أولا فى الكتاب . ثم يبحث عنه فى السنة إن لم يكن فى الكتاب ، أو كان مجملا غير مفصل ، أو كان يحتاج إلى بيان ، وفى كتاب الأم يذكر أن السنة والكتاب مرتبة واحدة ، والتوفيق بين النصين ظاهر ، فإنه بين ما يجب أن يتبعه المجتهد ، وهو طريق السلف إن وجدوا فى القرآن فلا عناء فيما وراءه ، وإن لم يجدوا يبحثون عن سنة مروية ، وذلك لا ينافى أن مجموع السنة فى مرتبة القرآن ، لأنها مبينة ومفصلة ولذلك قال الشاطبى : « إن السنة حاكمة على الكتاب من حيث احتياجه إليها فى البيان » .

(١) الأم الجزء السابع ص ٢٤٦ .

الكتاب

١٢٧ — الشافعي يعتبر الكتاب والسنة مرتبة واحدة في العلم في هذه الشريعة، بل يعتبرهما المصدر الوحيد لهذه الشريعة، لأن غيرهما من ينابيع الاستدلال محمول عليهما، ومقتبس من روحهما، وإن لم يؤخذ من نصهما، فمصادر الاستدلال كلها مهما تتعدد وتتنوع راجع إلى أصل واحد يتكون من شعبتين: هما الكتاب والسنة ولكن نرى عبارات الكتاب في الأصول من بعد الشافعي، بل عبارات الفقهاء من قبله، والشافعي نفسه في بعض ما كتب لايجعل السنة في مرتبة الكتاب. بل يجعلها في مرتبة تالية له، لامقترنة به، فلماذا اعتبرهما الشافعي فيما ذكرنا مرتبة واحدة؟ يجيب الشافعي عن ذلك بأن الكتاب والسنة كلاهما عن الله، إذ ما كان النبي صلى الله عليه وسلم ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى، فكلا هما عن الله وإن تفرقت طرقهما وأسبابهما، ولأن السنة علم الأخذ بها من كتاب الله، فهي به ملحقة، وهي معه يتمهان شرعا واحداً «فكل من قبل عن الله فرائضه في كتابه قبل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنته بفرض الله طاعة رسول على خلقه، وأن ينتهوا إلى حكمه، ومن قبل عن رسول الله فعن الله قبل، لما افترض الله من طاعته، فيجمع القبول لما في كتاب الله، ولسنة رسول الله القبول لكل واحد منهما عن الله، وإن تفرقت فروع الأسباب التي قبل بها عنهما، كما أحل وحرم وفرض وحد بأسباب متفرقة، كما شاء جل ثناؤه، لايسأل عما يفعل وهم يسألون»[1].

فالسنة مع القرآن وهي تبين كل ما جاء فيه من مسائل كلية، وهي مفصلة لمجملة، ولا يمكن أن يكون لها البيان إلا إذا كانت في مرتبة المبين في العلم، وقد كان كثيرون من الصحابة ينظرون نظرة الشافعي هذه.

يروى أن عبـــد الله بن مسعود قال الحديث الصحيح: «لعن الله الواشمات

(١) الرسالة ص ٣٣ طبعة الحلبي.

والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله »[1] . فبلغ ذلك امرأة من بنى أسد ، وكانت تقرأ القرآن . فقالت لعبد الله ما حديث بلغنى عنك أنك لعنت كذا وكذا ، فذكرته ، فقال عبد الله . ومالى لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو فى كتاب الله ، فقالت المرأة : « لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته ، فقال : لئن كنت قرأته لقد وجدته . قال الله عز وجل : وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » .

١٢٨ — ولكيلا نحرف مقصد الشافعى عن موضعه ، أو نحمل كلامه على غير محمله يجب التنبيه إلى ثلاث مسائل ، قد يعزب عن بعض الناس ادراكها :

أولاها . أن الشافعى يجعل العلم بالسنة فى مجموعها فى مرتبة القرآن ، لا أن كل مروى عن الرسول مهما تكن طرقه فى مرتبة الآى المتواترة القاطعة فى صدقها ، فإن أحاديث الآحاد ليست فى مرتبة الأحاديث المتواترة ، أو المستفيضة المشهورة ، فضلا عن الآيات القرآنية القاطعة فى ثبوتها ، وإن الشافعى قد نبه إلى ذلك ، إذ قيد السنة التى فى مرتبة القرآن بالسنة الثابتة . فقد قال : « المرتبة الأولى الكتاب والسنة إذا ثبتت » .

ولئن حكم الشافعى بأن القرآن والسنة الثابتة مرتبة من العلم واحدة . لم يمح التفاوت فى تفصيل جزئيات الاستدلال ، فالكتاب من حيث الاسناد لا نظير له ، والإسناد فى السنة مراتب تجعل الاستدلال بها مراتب تابعة لذلك ، والدلالات فى الكتاب والسنة مراتب تجعل لكل مرتبة مكاناً فى الاستدلال ليس للأخرى .

ثانيها : أن جعل العلم بالسنة فى مرتبة الكتاب عند استنباط الأحكام فى الفروع ليس معناه أنها كلها فى منزلته فى إثبات العقائد ، فإن منكر شىء مما جاءت به السنة ليس كمنكر شىء جاء به صريح القرآن الكريم الذى لا تأويل فيه ، أو ليس للتأويل فيه مجال قط ، فإن من ينكر شيئاً مما جاء به القرآن على ذلك النحو يكون مرتداً عن

(١) الوشم وضع علامات فى الجسم لا تمحى . التنمص إزالة شعر الوجه . التفلج برد الأسنان لتكون كأن بها فلجا .

الإسلام ، أما منكر ما جاء فى أحاديث الآحاد من السنة فلا يخرج عن الإسلام . لأن العقائد يجب أن يكون ثبوتها بطريق قطعى السند والدلالة ، وليست أخبار الآحاد قطعية السند ، فلا يخرج عن الإسلام منكر ما جاء فيها ، ولكن يؤخذ بها فى العمل ، ولقد جاء ذلك فى كتاب جماع العلم للشافعى على لسان مناظره ، ولم يرده الشافعى .

ثالثها : أن جعل الشافعى العلم بالسنة فى مرتبة القرآن عند استخراج أحكام الفروع لا يتنافى مع كون القرآن أصل هذا الدين وعموده وحجته ومعجزة النبي صلى الله عليه وسلم ، وأن السنة فرع هو أصلها ، ولذلك استمدت قوتها منه ، وإنما كانت فى مرتبته عند المستنبط للأحكام الفرعية ، لأنها تعاون الكتاب فى تبيين ما اشتمل عليه من أحكام ، وتعاضده فى بيان ما جاء به هذا الشرع الكريم من أحكام يصلح بها الناس فى معاشهم ومعادهم ، وتتكون بهم مدينة فاضلة .

هذا ويجب التنبيه إلى أن السنة ان عارضت الكتاب أخذ به دونها ، وإن كان نص الكتاب محكما لا يحتاج إلى تفسير استقل بالاستدلال دونها ، ولذلك يبحث عن الحكم أولا فيه .

١٢٩ — القرآن عربى : لقد كان الشافعى فى عصر اضطربت فيه الأقوال ، وكثرت فيه النحل ، وتنازعت الفرق وجه الحق كما بينا ذلك عند الكلام فى عصره ، فلا تعجب إذ كان من الناس من زعم أن القرآن ليس عربياً خالصاً لاشتماله على بعض كلمات من أصل أعجمى ، ولقد تصدى الشافعى للرد ، ولا ثبات عربية القرآن الكريم ، إن كان مثل هذه القضية يحتاج إلى اثبات ، ثم بنى على ذلك بعض الأحكام فى الاستنباط ، وبعض أحكام خاصة بالقرآن الكريم .

ولقد كان الشافعى فى هذا كشأنه عند الجدل قويا ، فهو يقول : « قد تكلم فى العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلم فيه منه لكان الامساك أولى به ، وأقرب من السلامة له إن شاء الله ، فقال منهم قائل : إن فى القرآن عربيا وأعجميا ، والقرآن يدل على أن ليس من كتاب الله شىء الا بلسان العرب ، ووجد قائل هذا القول

من قبل ذلك منه تقليداً له ، وتركا للمسألة له عن حجته ، ومسألة غيره ممن خالفه ، وبالتقليد أغفل من أغفل منهم ، والله يغفر لنا ولهم ».

ولقد ذكر الشافعي حجة ذلك القائل قائلا : « ولعل من قال إن فى القرآن غير لسان العرب ، وقبل ذلك منه — ذهب إلى أن فى القرآن خاصا يجهل بعضه بعض العرب »(١)

وقد احتج القائلون أيضا بأن فى القرآن ما ينطق به غير العرب . وبذلك يكون بعض القرآن أعجمياً ، وقد أشار الشافعي إلى هذه كما صرح بسابقتها .

وهو يرد الحجتين : يرد الأول بأن جهل بعض العرب ببعض ما فى القرآن ليس دليلا على عجمة بعض القرآن ، بل هو دليل على جهل هؤلاء ببعض لغتهم . وليس لأحد أن يدعى الاحاطة بكل الفاظ اللسان العربى لأنه « أوسع الألسنة مذهبا ، وأكثرها الفاظا ، ولا يحيط بجميع علمه إنسان غير نبى ، وإذا كان علم اللسان العربى متعذراً على الآحاد فعلمه ثابت للمجموع ، أى أن العرب جميعا يعرفون اللسان العربى كله ، وذلك كالعلم بالسنة لا يحيط بها واحد علما ، ولكن بمجموع الأصحاب ومن بعدهم مجموع التابعين ، ثم الخلائف من بعدهم قد أحاطوا بكلها علماً ، فإذا جمع علم أهل العلم بها أتى على السنن كلها ، وإذا فرق علم كل واحد منهم ذهب عليه شيء منها ، ثم كان ما ذهب عليه منها موجوداً عند غيره ، وكذلك اللسان العربى المجموع يعرفه ، وكل واحد يعرف بعضه ، والعلم به طبقات ، منهم الجامع لأكثره ، وإن ذهب عليه بعضه ، ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره » .

ويرد الحجة الثانية باحتمال أن يكون بعض الأعاجم تعلم بعض الألفاظ العربية وسرت إلى لغاتهم ، فتوافقت بعض كلمات القرآن القليلة مع تلك الألفاظ ، كما يجوز أن يوافق لسان العجم أو بعضها قليلا من لسان العرب .

هذا ما قاله الشافعي فى الرد على هذه الحجة . ولو أنه اعترف بأن فى القرآن

---

(١) الرسالة ص ٤٢

ألفاظا نادرة تمت إلى أصل أعجمى لتمت له الحجة ، فهذا القليل النادر كان قد سرى إلى العرب فعربوه ، وجعلوا مخارج حروفه، كمخارج الحروف العربية، فصار بذلك عربياً بالصقل والتعريب ، وإن كان فى مولده أعجمياً ، وقد اختار ذلك الرد الشاطبى من بعد ، فقد قال : « وأما كونه (أى القرآن) جاءت فيه ألفاظ من ألفاظ العجم أو لم يجىء فيه شىء من ذلك ، فلا يحتاج إليه ، إذا كانت العرب قد تكلمت به ، وجرى فى خطابها ، وفهمت معناه ، فإن العرب إذا تكلمت به صار من كلامها . ألا ترى أنها لا تدعه على لفظه الذى كان عليه عند العجم ، إلا إذا كانت حروفه فى المخارج والصفات كحروف العرب ، وهذا يقل وجوده ، وعند ذلك يكون منسوباً إلى العرب ، فأما إذا لم تكن حروفه كحروف العرب ، أو كان بعضها كذلك دون ، فلا بد له من أن تردها إلى حروفها ، ولا تقبلها على مطابقة حروف العجم أصلا ، ومنها ماتتصرف فيه بالتغيير ، كما تتصرف فى كلامها ، وإذا فعلت ذلك صارت تلك الكلم مضمومة إلى كلامها كالألفاظ المرتجلة والأوزان المبتدأة لها ، هذا معلوم عند أهل العربية لا نزاع فيه ولا إشكال »[١] .

١٣٠ — ولا يكتفى الشافعى برد ما يبنى عليه الخصم كلامه ، بل يسرد بعض الآى القرآنية التى تصرح بأن القرآن عربى ، وأنه جاء بلسان قوم النبى صلى الله عليه وسلم ، من مثل قوله تعالى : « وإنه لتنزيل رب العالمين ، نزل به الروح الأمين على قلبك، لتكون من المنذرين بلسان عربى مبين » وقوله تعالى : « وكذلك أنزلناه قرآناً عربياً » ، وقوله تعالى : وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً، لتنذر أم القرى ، ومن حولها » . وقوله تعالى : « قرآناً عربياً غير ذى عوج لعلهم يتقون » .

ثم بين أن كتاب النبى يكون بلسان قومه مستدلا بقوله تعالى : « وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه » ، ثم يقول رحمه الله :

« فإن قال قائل: إن الرسل قبل محمد كانوا يرسلون إلى قومهم خاصة ، وإن محمداً بعث إلى الناس كافة ، فقد يحتمل أن يكون بعث بلسان قومه خاصة ، ويكون

(١) الموافقات للشاطبى الجزء الثانى ص ٤٣ طبعة منير الدمشقى .

على الناس كافة أن يتعلموا لسانه، وما أطاقوا منه، ويحتمل أن يكون بعث بألسنتهم، فهل من دليل على أنه بعث بلسان قومه خاصة، دون ألسنة العجم، فإذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعضهم؛ فلا بد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض، وأن يكون الفضل فى اللسان المتبع على التابع. وأولى الناس بالفضل من لسانه لسان النبى صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز والله أعلم أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه فى حرف واحد، بل كل لسان تبع للسانه».

١٣١ — والشافعى لا يثير ذلك البحث لمجرد الرد على من زعم ذلك الزعم الباطل بل يسوقه ليبنى نتائج فى الأحكام الشرعية والاستنباط، فهو يبنى على كون القرآن عربياً، وجوب تعلم العربية على كل مسلم حتى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، ويتلو كتاب الله «وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير، وأمر به من التسبيح والتشهد، وغير ذلك[1]».

بل إنه روى عنه أن عقد الزواج لا يجوز بغير العربية للقادر عليها.

هذا قدر واجب على كل مسلم؛ وإن تعلم من العربية أكثر من القدر الذى يؤدى به الواجبات السابقة كان خيراً له «ويكون ذلك من نوافل الطاعات..».

ثم هو يذكر أن كون القرآن عربياً يوجب على المستنبط أن يكون عالما باللسان العربى، لأن القرآن يفهم على مقتضى الأساليب العربية، ولنترك الكلمة فى هذا للشافعى، فإن تلخيصها يذهب بجمالها، وهاهى ذى:

«إنما بدأت بما وصفت من أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرقها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التى دخلت على من جهل لسانها فكان تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصة نصيحة للمسلمين، والنصيحة لهم فرض لا ينبغى تركه، وإدراك نافلة خير لا يدعها إلا من سفه نفسه، وترك موضع حظه، وكان يجمع مع النصيحة لهم قياما بإيضاح حق، وكان القيام

---

(١) الرسالة ص ٤٩

بالحق ونصيحة المسلمين من طاعة الله . وطاعة الله جامعة للخير ، أخبرنا سفيان عن زياد بن علاقة قال سمعت جرير بن عبد الله يقول : « بايعت النبى على النصح لكل مسلم » . أخبرنا ابن عيينة عن سهيل بن أبى صالح عن عطاء بن يزيد عن تميم الدارى أن النبى قال : « إن الدين النصيحة ، إن الدين النصيحة ، إن الدين النصيحة لله ، ولكتابه ، ولنبيه ، ولأئمة المسلمين وعامتهم» فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها إتساع لسانها ، وإن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر ، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره وعاماً ظاهراً يراد به العام ، ويدخله الخاص ، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاما ظاهراً يراد به الخاص ، وظاهراً فى سياقه أنه يرد به غير ظاهره فكل هذا موجود علمه فى أول الكلام وآخره ، وتبتدىء بالشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره ، وتبتدى بالشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله ، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ ، كما تعرف بالاشارة ، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها ، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها ، وتسمى الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة ، وتسمى بالاسم الواحد المعانى الكثيرة » .

وهكذا نرى الشافعى لا يقصد ببحثه مسألة كون القرآن عربياً مجرد البحث النظرى أو الاعتقادى ، كما فعل من جاء بعده من علماء الأصول [1] بل يقصد

---

(١) لقد تصدى علماء الأصول من بعد الشافعى للكلام فى مسألة عربية القرآن من غير أن يبدوا الثمرة المترتبة على الحكم بأنه عربى من ناحية الاستنباط الفقهى دون سواه . فالغزالى ، وهو أقوى من كتب فى الأصول بعد الشافعى يقرر أن القرآن عربى ، ويقرر بالنسبة لاشتماله على بعض ألفاظ يشترك مع اللغات الأعجمية — أن فى المسألة رأيين، رأى الباقلانى أن كل كلمة مستعملة فى القرآن هى عربية ، والأعاجم هم الذين أخذوها من العرب وحرفوها ورأى يرى أن اشتمال القرآن على بعض ألفاظ أعجمية قليلة لا ينافى عربيته ، ويقول الغزالى فى ذلك . «قال القاضى كل كلمة فى القرآن استعملها أهل لغة أخرى ، فيكون أصلها عربيا ، وإنما غيرها غيرهم تغييراً ما ، كما غير العبرانيون فقالوا : للاله . لاهوت ، وللناس : ناسوت . وأنكر أن يكون فى القرآن لفظ أعجمى مستدلا بقوله تعالى : « لسان الذين يلحدون إليه أعجمى ، وهذا لسان عربى مبين» وقال «أقوى الأدلة قوله تعالى» : ولو جعلناه قرآناً أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمى وعربى، =

بهذا البحث أن يكون مقدمة نتيجتها التنبيه إلى أن استنباط الأحكام من القرآن يجب أن يكون قائماً على تفهم الأساليب العربية ، لأن القرآن جاء على منهاجها وإن كان أعلى منها ، وعلى طريقة العرب فى البيان والإيضاح ولا فهم وإن كان قد أعجزهم عن أن يأتوا بمثله .

= ولو كان فيه لغة العجم لما كان عربيا محضا ، بل عربيا وعجميا ، ولا تجد العرب ذلك حجة ، وقالوا نحن لا نعجز عن العربية . أما العجمية فنعجز عنها . وهذا غير مرضى عندنا إذ اشتمال جميع القرآن على كلمتين أو ثلاث أصلها أعجمى ، وقد استعملتها العرب ، ووقعت فى ألسنتهم لا يخرج القرآن عن كونه عربيا وعن إطلاق هذا الاسم عليه ، ولا يتمهد للعرب حجة فإن الشعر الفارسى ، وإن كانت فيه آحاد كلمات عربية ، إذا كانت تلك الكلمات متداولة فى لسان الفرس ، فلا حاجة إلى هذا التكلف » وهكذا يذكر الغزالى الموضوع من غير أن يبين الثمرة التى ذكرها الشافعى فى رسالته ، ولذا قال فى الموافقات : « إذا كان كذلك القرآن فى معانيه وأساليبه على هذا الترتيب ، فكما أن لسان بعض الأعاجم لا يمكن أن يفهم من جهة لسان العرب فكذلك لسان العرب لا يمكن أن يفهم من فهم لسان العجم ، والذى نبه على هذا المأخذ هو الشافعى الإمام فى رسالته ، وكثير ممن أتى بعده لم يأخذها هذا المأخذ » .

العام والخاص فى القرآن

١٣٢ — العام يعرفه المناطقة وبعض علماء الأصول بأنه الاسم الذى يدل على أشياء متغايرة فى العدد متفقة فى المعنى ، كالإنسان فإنه يدل على الرجل والمرأة والأسود والأبيض وزيد وبكر وخالد ، وهذه آحادة متغايرة فى عددها وأشخاصها ، ولكنها مشتركة فى معنى الإنسانية الذى جعلها كلها ينطبق عليها لفظ واحد يصلح أن يكون محمولا وأحدها الموضوع ، أى خبراً وواحدها هو المبتدأ . فيقال الأبيض إنسان ، والأسود إنسان ، والمرأة إنسان وزيد إنسان ، وهذا يدل على اشتراكها فى معنى واحد ، هو الإنسانية ، إذ صح الأخبار بها عن كل واحد منها . وأكثر علماء الأصول على أن العام ما دل على جمع مثل آمنوا وقوموا ، والمطلقات .

والخاص عند الناطقة ما يدل على بعض ما يدل عليه مفهوم العام ، كالأبيض بالنسبة للإنسان ، والرجل بالنسبة له أيضا ، وقد يكون الخاص عاماً ، فى ذاته كالرجل لأنه يطلق على كثيرين متغايرين فى الشخص مشتركين فى المعنى ، ولكنه خاص بالنسبة للإنسان كما أن الإنسان خاص بالنسبة للحيوان ، والحيوان خاص بالنسبة للحى ، وهكذا . والخاص عند الأصوليين الدلالة على بعض ما يدل عليه العام .

١٣٣ — بعد هذه التقدمة نتجه إلى ما قاله الشافعى فى الألفاظ العامة الواردة فى القرآن . إنه يقسمها ثلاثة أقسام : عام ظاهر يراد به العام الظاهر أى يراد به كل ما دخل فى مفهومه من السياق ، وعام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص وسيبيه وعام ظاهر يراد به الخاص ، وهكذا ينتهى استقراء الشافعى للعام الوارد فى القرآن الكريم إلى ضبطه فى هذه الأقسام الثلاثة ، فلا يلزم من كون الصيغة لفظها عام بمفهومه الاستعمالى فى اللغة أن يكون العموم هو المراد منها ، والسياق وقرائن الأحوال ترشد إلى المراد المقصود ، فلا بد من الاستعانة بهما ، ولئن لم يوجد سياق مخصص . ولا قرينة حال ولا سنة مخصصة فى هذه الحال يكون الاستعمال اللغوى هو المتعين ، وهو أن يجرى اللفظ على مقتضى دلالته ، ولنبين بعض أمثلة الشافعى التى ساقها :

يمثل الشافعي للعام الذي يراد به العام بقوله تعالى « الله خالق كل شيء » ، « وهو على كل شيء وكيل » وقوله تعالى : « خلق السموات والأرض » ، وقوله تعالى : « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » ، ويقول الشافعي في بيان عموم هذه الآيات ، فكل شيء من سماء وأرض ، وذي روح وشجر وغير ذلك فالله خلقه ، وكل دابة فعلى الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها .

ويمثل الشافعي للعام الذي يراد به العام ، ويدخله الخصوص بقوله تعالى : « ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ، ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه » ، وقوله تعالى : « والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها » . وقوله تعالى : « حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها ، فأبوا أن يضيفوهما » فالصيغ في هذه الآيات عامة ، فتفيد الأولى بعمومها على أن أهل المدينة ومن حولها جميعاً أن ينفروا مع رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ، وتفيد الثانية أن أهل القرية جميعاً ظالمون . وتفيد الثالثة أن الاستطعام كان من كل أهل القرية . وإذا كان كذلك ، ولهذا التعميم وجه ولذا لم تمنع إرادته . ولم يسقط اعتباره ، ولكن في كل منها من هو أولى بالخطاب ، وأحق باللوم ، ففي الأولى أهل الطاقة والكفاية ، وفي الثانية من وقع منه الظلم فعلا ، وفي الثالثة من طلب منهم الطعام أو وقع منهم الإباء ، ففي الآيات الثلاث عموم معتبر ، وخصوص مقصود .

وقد ذكر الشافعي عند الكلام في القرآن وجه العموم والخصوص ولم يوضحه كما وضح غيره . ولذلك نتجه إلى توضيحه من كلام الشافعي في موضع آخر ، ومن اتبعه ، وقد يحتمل أن يكون المراد بهذه الأمور التي يراد فيها العموم والخصوص ما يسمى في اصطلاح الفقهاء بالواجب على الكفاية ، لأن الأمثلة التي ساقها تشير إلى ذلك ، وهو الذي إذا قام به بعض المخاطبين سقط الحرج عن الباقين ، وكان لمن قام به الفضل ، وإن لم يقم به أحد سقطوا في الإثم جميعاً ، فالجهاد مطلوب من كل القادرين ، ولكن ، إن قام به من فيهم كفاية سقط

عن الباقين الإثم ، ودفع الظلم واجب على جميع القادرين على دفعه، فإن دفعه بعضهم كان له الفضل وسقط الإثم عن غيره ، وإيواء أبناء أهل السبيل وإطعامهم واجب على الجميع ، ولكن إن قام به بعض أهل القرية لم يأثم سائرهم، وإن لم يطعمهم أحد سقطوا فى الإثم جميعاً أن علموا وقصروا .

وفى الجملة أن المقصود بالواجب فى الكفاية وجود الفعل المطلوب من الجماعة بالتكليف ، فإن وقع فلا إثم ، والفضل لصاحبه ، وإن لم يقع كان الجميع آثما ، وقد ذكر هذا المعنى واستخرجه من الآى الكريمة الشافعى فى باب العلم . وقال بعد أن سرد طائفة من آيات الجهاد مثل قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة : « احتملت الآيات أن يكون الجهاد كله ، والنفير خاصة منه على كل مطيق له ، لا يسع أحداً منهم التخلف عنه ، كما كانت الصلوات والحج والزكاة ، فلم يخرج أحد وجب عليه فرض منها من أن يؤدى غيره الفرض عن نفسه ، لأن عمل أحد فى هذا لا يكتب لغيره ، واحتملت أن يكون قصد الكفاية ، فيكون من قام بالكفاية فى جهاد من جوهد من المشركين مدركا تأدية الفرض ، ونافلة الفضل ، ومخرجا من تخلف من الاثم ، ولم يسو الله بينهما فقال الله : « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولى الضرر والمجاهدون فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ، فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة ، وكلا وعد الله الحسنى ، وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجراً عظيما » . وقال الله « وكلا وعد الله الحسنى » فوعد المتخلفين عن الجهاد الحسنى على الإيمان وأبان فضيلة المجاهدين على القاعدين. ولو كانوا آثمين بالتخلف إذا غزا غيرهم كانت العقوبة بالإثم - إن لم يعف الله - أولى بهم من الحسنى » ثم يقول: وهكذا كل ما كان الفرض فيه مقصوداً قصد الكفاية فيما ينوب فإذا قام به من المسلمين من فيه الكفاية خرج من تخلف عنه من المأثم . ولو ضيعوه معا خفت ألا يخرج واحد منهم فيه من المأثم بل لا أشك أن الله شاء لقوله « الا تنفروا يعذبكم عذابا أليما » .

١٣٤ — والتعبير عن صفة المطلوب على وجه الكفاية على هذا التفسير

الاحتمالى بأنه عام يراد به العام ، ويدخله الخصوص تعبير جيد محكم مستقيم ، ذلك لأن الخصوص فيه ملاحظ والتكليف عام ، بدليل إثم الجميع إن لم يقع الفعل ، ولا اثم من غير تكليف ولا عصيان إلا إذا كان طلب ، والخصوص ملاحظ ، لأن المقصود أن يقع الفعل من أدنى عدد ، أو من العدد الذى يعقل أن يقع منه الفعل » .

ثم إن تسمية المطلوب كفاية بأنه عام يراد به العام ، ويدخله الخصوص يومىء إلى معنى جليل فى فروض الكفاية ، وهو أن فروض الكفاية على الجميع ، وموزعة على الطوائف والآحاد ، فالتفقه فى الدين فرض كفاية وعلم الهندسة فرض كفاية والزراعة فرض كفاية ، وكذا الجهاد والطب ، وكل صناعة أو عمل لا تستغنى عنه الجماعة ، ويقوم عليه نظامها الحكومى أو الاجتماعى أو الاقتصادى يخاطب به الكافة ويطلب على الخصوص من الخاصة ، فالجماعة كلها مطالبة بتهيئة الأسباب ، ليكون من بينها الأطباء والمهندسون والزراع والصناع ، والولاة والقضاة ، ومن كانت عنده الكفاية للولاية ، أو القضاء ، أو الهندسة ، أو الطب أو الجندية أو التفقه فى الدين مطالب على الخصوص فيما هو أهل له ، وبذلك يتحقق الطلب العام ، ويتحقق الطلب الخاص ، وبذلك نفهم السبب فى اثم الجميع ، إن لم يقع الفعل المطلوب ولكن الاثم فى ذلك ليس درجة واحدة .

وقد وضح ذلك المعنى تقيم فى فروض الكفاية الشاطبى فى موافقاته ، ولنقتبس عنه بعض جمل فقد قال فى فرض الكفاية : « إن القيام بذلك الفرض قيام بمصلحة عامة ، فهم مطلوبون بسدها على الجملة ، فبعضهم قادر عليها مباشرة ، وذلك من كان أهلا لها ، والباقون وإن لم يقدروا قادرون على إقامة القادرين ، فمن كان قادراً على الولاية فهو مطلوب بإقامتها ، ومن لا يقدر عليها مطلوب بأمر آخر هو إقامة ذلك القادر واجباره على القيام بها ، فالقادر إذن مطلوب بإقامة الفرض ، وغير القادر مطلوب بتقديم ذلك القادر ، إذ لا يتوصل إلى القيام القادر

إلا بالاقامة ، من باب مالا يتم الواجب إلا به » .

ولقد بين «أن مواهب الناس مختلفة وقدرهم فى الأمور متفاوتة متبادلة ، فترى، هذا قد تهيأ للعلم ، وهذا للإدارة والرياسة ، وذلك للصناعة ، وآخر للصراع ، والواجب أن يربى كل امرىء وما يسر له ، حتى يبرز كل واحد فيما غلب عليه ومال إليه » وبذلك يتربى لكل فعل هو فرض كفاية قوم ، لأنه سير أولا فى طريق مشترك ، فحيث وقف السائر وعجز عن السير فقد وقف فى مرتبة محتاج إليها فى الجملة ، وإن كان به قوة زاد فى السير إلى أن يصل إلى أقصى الغايات فى المفروصات الكفائية .

وبذلك تستقيم أحوال الدنيا وأعمال الآخرة ، فأنت ترى أن الترقى فى طلب الكفاية ليس على ترتيب واحد ، ولا هو على العامة بإطلاق ، ولا هو على البعض بإطلاق ، ولا هو مطلوب من حيث المقاصد دون الوسائل ولا بالعكس ، بل لا يصح أن ينظر فيه نظر واحد، حتى يفصل بنحو من هذا التفصيل، ويوزع فى أهل الإسلام بمثل هذا التوزيع ، وإلا لم نضبط القول فيه بوجه من الوجوه ، والله أعلم [١] .

١٣٥ — القسم الثالث من أقسام العام هو العام الذى يراد به كله الخاص ، أى معنى العموم فيه غير مقصود البتة ، بل المقصود تخصيصه ببعض آحاده ، وليس المراد مفهوم لفظه ، فاللفظ العام يكون قد وضع فى موضع الخاص .

وتخصيص اللفظ العام على ذلك النحو ، إما أن يكون مفهوماً من الآيات ، وما أحاط بنزولها ، أو بآيات أخرى ، وإما أن يكون بتخصيص السنة ، وورود الآثار الصحاح الدالة على أنه لا يجرى على عمومه .

ومن العام الذى يبين المعنى خصوصه قوله تعالى : « الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم ، فاخشوهم فزادهم إيماناً ، وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » فسياق الآية يشير إلى أن المراد من الناس بعض الناس، ومحال أن يكون المراد من كلمة الناس جميع الناس ، لأن المخبر غير المخبر عنه ، ومن مع رسول الله ناس غير الاثنين ، فالقائلون

(١) الموافقات الجزء الأول من ص ١١٩ — ١٢٤ .

بعض الناس لا محالة ، والجامعون بعض الناس أيضاً ، فالعقل يشير بلا ريب إلى « أنه لم يجمع الناس كلهم ، ولم يخبرهم الناس كلهم ، ولم يكونوا هم الناس كلهم » .

ومن العام الذى تبين آية أخرى خصوصه ، ولا يكون السياق مبيناً ذلك التخصيص قوله تعالى : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة . ولا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله » فهذه الآية بعمومها وسياقها يفيد أن حد الزانية سواء أكانت حرة أم أمة مائة جلدة ، ولكن بضم قوله تعالى فى حق الإماء . « فإذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » يكون الجلد مائة كاملة خاصا بالأحرار ، فهو عام أريد به كله الخاص . أو عام خصص .

ومثال العام الذى دلت السنة على أنه يراد به الخاص آية المواريث . فقد قال الله تعالى : « يوصيكم الله فى أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين ، فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف ، ولأبويه لكل واحد منهما السدس مما ترك إن كان له ولد ، فان لم يكن له ولد ، وورثه أبواه ، فلأمه الثلث ، فان كان له إخوة فلأمه السدس » وقال تعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم إن لم يكن لهن ولد ، فان كان لهن ولد فلكم الربع مما تركن من بعد وصية يوصين بها أو دين ، ولهن الربع مما تركتم إن لم يكن لكم ولد ، فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها أو دين ، وإن كان رجل يورث كلالة ، أو امرأة وله أخ أو أخت فلكل واحد منهما السدس ، فإن كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء فى الثلث من بعد وصية يوصى بها أو دين ، غير مضار وصية من الله ، والله عليم حليم » والآيات بظاهر عمومها تفيد أن الوارثين سواء أكانوا آباء أم أولاداً أم غيرهم يرثون ، سواء اتحد الدين أم اختلف ، وسواء أكان المدلى بسبب الإرث قاتلا أم غير قاتل ، فجاءت السنة ، وبينت أن المسلم لا يرثه غير المسلم ، وأنه لا ميراث لقاتل .

ثم الآية تبين أن الورثة لا يأخذون إلا بعد الوفاء بالدين ، وتنفيذ الوصية ، وهى بعمومها تفيد أن الوصية مقدمة على الميراث أياً كان مقدارها فجاءت السنة

وبينت أن الوصية التى تقدم على الميراث هى الوصية التى لا تزيد على الثلث ، فكانت الآيات بذلك مخصصة ، أريد بها كلها الخاص ، وإن كان اللفظ عاماً .

ومن العام الذى أريد به الخاص قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله » ، ويقول الشافعى خصصتها السنة ، لأنها بعمومها تفيد أن من يسرق شيئاً تقطع يده سواء أكان قليلا أم كان كثيراً ومهما يكن نوع المسروق ، ولكن « سن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا قطع فى ثمر ولا كثر[1] ، وألا يقطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً » على ذلك يكون لفظ الآية ظاهره العموم ، وأريد الخصوص وهو أنه لا قطع إلا من سرق من حرز ، وبلغت سرقته ربع دينار على مذهبه .

١٣٦ — وقبل أن نترك الكلام فى العام الذى جاء به القرآن نشير إلى مسائل ثلاث تكلم فيها علماء الأصول ، ونحاول تبين رأى الشافعى فى هذه المسائل :

أولاها — أن الشافعى يعمل بالعام ولا يتوقف فى العمل ، مالم يوجد مايخصصه أو يدل على عمومه ، فإذا وجد ما يخصصه اعتبره خاصاً بسبب دليل التخصيص ، فهو يترك العام على عمومه ، حتى يثبت المخصص ، وذلك هو الرأى المختار لدى الفقهاء . ويذكر الغزالى ثلاثة آراء فى العام ، إحداها أنه يؤخذ بأقل ما يدل عليه ، والثانى أنه يحتمل أن يراد به الخاص ، وأن يراد العام ، فصار كالمشترك ، لايدل على أحد معنييه إلا بمصلحة قرينة مرجحة لأحدهما على الآخر . وكلا الرأيين لا يقوم على أساس علمى ، أو لغوى ، لأن العام فى اللغة العربية ، كما هو فى سائر اللغات لفظ يقع على كثيرين ، فيعمل به على مقتضى ذلك ، حتى يثبت غيره .

ولقد قال الغزالى فى ترجيح دلالة العام على عمومه : « واعلم أن هذا النظر لا يختص بلغة العرب ، بل هو جار فى جميع اللغات لأن صيغ العموم يحتاج إليها فى جميع اللغات . فيبعد أن يغفل عنها جميع أصناف الخلق ، فلا يضعونها

(١) الكثر بفتحتين جمار النخل .

مع الحاجة إليها . ويدل على وضعها توجيه الاعتراض على من عصى الأمر العام ، وسقوط الاعتراض عمن أطاع ، وجواز بناء الاستحلال على المحللات العامة ، وبيانها أن السيد إذا قال لعبده من دخل دارى فاعطه درهما أو رغيفاً . فأعطى كل من دخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه ، فإن عاتبه فى اعطائه واحداً من الداخلين مثلا ، وقال: لم أعطيت هذا من جملتهم ، وهو قصير ، وإنما أردت الطوال، أو وهو أسود . وإنما أردت البيض . فللعبد أن يقول ما أمرتنى بإعطاء الطوال ولا البيض، بل بإعطاء من دخل ، وهذا داخل ، فالعقلاء إذا سمعوا هذا الكلام فى اللغات كلها رأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً... ولو أنه أعطى الجميع إلا واحداً فعاتبه السيد ، وقال لمَ لم تعطه فقال لأن هذا طويل أو أبيض ، وكان لفظك عاماً ، فقلت لعلك أردت القصار أو السود استوجب التأديب بهذا الكلام . فهذا معنى سقوط الاعتراض على المطيع ، وتوجهه على العاصى . . . وأما الاستحلال بالعموم فاذا قال الرجل اعتقت عبيدى وإمائى ، ومات عقبيه جاز لمن سمعه أن يزوج من أى عبيده شاء ، ويتزوج من أى جواريه شاء ، بغير رضا الورثة وإذا قال العبيد الذين هم فى يدى ملك فلان ، كان ذلك إقراراً محكوما به فى الجميع ، وبناء الأحكام على أمثال هذه العمومات فى سائر اللغات لا ينحصر » .

وهكذا يبين الغزالى أن اللفظ العام يستعمل فى عمومه من غير حاجة إلى قرينة أو سياق يرجح جانب العموم على جانب الخصوص ، إنما الذى يحتاج إلى القرينة أو السياق هو دلالة العام على الخصوص أى تخصيصه لبعض آحاده التى يشملها اللفظ فى أصل استعماله .

وهذا هو مسلك الشافعى رضى الله عنه ، فهو يثبت أن العام إن أريد به الخاص فانما يكون ذلك بنص القرآن ، أو أثر من الحديث . ووافقه على ذلك الأكثرون من علماء الأصول ، ومنهم الحنفية ، بيد أن الحنفية ، قد اختلفوا عن الشافعى ، فأعطوا اللفظ العام من القوة ما لم يعطه الشافعى ، فهو يجعل العام مستعملا بصيغته فى العام إن لم يوجد ما يخصصه ، ولكن دلالته على ذلك ظنية

لا قطعية . ولذلك أمكن أن يخصص عام القرآن بخبر الآحاد ، كما سنبين فى المسألة الثانية ، مع أن خبر الآحاد ظنى فى ثبوته ، والقرآن قطعى الثبوت ، ولكن لأن العام ظنى فى دلالته ، كان التخصيص تخصيص ظنى فى دلالته بظنى فى ثبوته ، وذلك جائز . أما الحنفية فقد قالوا إن دلالة اللفظ العام على العموم دلالة قطعية، ولذلك لم يجز تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد لأن القرآن قطعى فى ثبوته ، وعامه قطعى فى دلالته ، بينما خبر الآحاد ظنى فى ثبوته ، ولا يتخصص قطعى بظنى.

ومعنى القطعية عند الحنفية ألا يدخل الدلالة احتمال التخصيص الناشىء عن دليل ، فليس معنى القطعية ألا يدخل الدلالة احتمال تخصيص قط ، لأنه ما دام التخصيص جائزاً ممكنا ، لم يقم دليل على استحالته ، فهو محتمل فى كل حال ، ولكن لأنه لا دليل على التخصيص سرنا فى العمل على أساس أن الدلالة قاطعية ما دام لم يقم دليل ، كما هو الشأن فى استخدام الكلام والأخذ بدلالته ، فالألفاظ تستعمل دائما فى حقيقتها ، وتعتبر قطعية فى دلالتها على الحقيقة مع أن احتمال المجاز ثابت ، ولكنه احتمال غير ناشىء عن دليل ، فلا يلتفت إليه ، ولا يصح أن نقول إن دلالة اللفظ على حقيقة معناه ظنى ، لاحتمال المجاز ، وإلا ما كان لفظ مفيداً معنى مستقيما يطمئن إليها السامع قط .

١٣٧ — المسألة الثانية — هى تخصيص عام الكتاب بخبر الواحد فى كل أحواله ، فالشافعى يجوز ذلك ، كما رأينا فيما جاء بالرسالة من تخصيص عام القرآن بأحاديث الآحاد ، إذ نصت السنة على جعل حكم الجلد المنصوص عليه بصيغة عامة فى قوله تعالى « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » خاصاً بالبكرين ، أما المحصنات والمحصنون فانهم لا يجلدون ولكن يرجمون ، وحديث الرجم خبر آحاد .

أما الحنفية فانهم لا يجوزون تخصيص العام بحديث الأحاديث ، إلا إذا كان العام مخصوصاً بتخصيص آخر ، وأساس الخلاف إنما هو فى دلالة العام بصيغته على العموم ، فالشافعى يراها ظنية ، لأن احتمال التخصيص قوى إذ العام الخالى من التخصيص نادر ، حتى لقد روى عن ابن عباس أنه قال ما من عام

إلا وخصص ، وإذا كان احتمال التخصيص قوياً إلى هذا الحد ، فتكون دلالة العام قبل ظهور المخصص دلالة ظنية ونبحث معها عن المخصص ، فعساه يكون ثمة مخصص . وإذا كانت الدلالة ظنية على هذا النحو ، فيجوز تخصيص العام بما هو ظنى ، بل إن ذلك التخصيص قد جاء متفقاً مع المشهور الكثير . وهو كون ألفاظ العموم يغلب فيها الخصوص .

والحنفية إذ قالوا إن دلالة العام على العموم بصيغته قطعية لم يجوزوا تخصيصه بما هو ظنى ، إذ أن ذلك التخصص يجعل بعض ما يدل عليه اللفظ مخصوصاً من حكمه ، ومقتضى القطعية يجعل دلالة اللفظ على حكم ذلك البعض ثابتة قطعا . ولا يبطل مثل تلك الدلالة القطعية بأمر ظنى .

ولكن الحنفية كما رأيت قد قالوا أن العام إذا كان مخصصا قبلا جاز تخصيصه بأحاديث الآحاد وبالقياس . وذلك لأن معنى القطعية فى العام غير المخصص ليس نفى احتمال التخصيص نفياً مطلقاً ، بل إن احتمال التخصيص احتمال غير ناشىء عن دليل وإذا وجد المخصص ، فقد صار احتمال التخصيص بعد ذلك احتمالا ناشئاً عن دليل وهو التخصيص بالفعل ، وبذلك يكون احتمال التخصيص ناشئاً عن دليل ، فيكون ظنياً ، وأيضاً ، فإن العام إذا خصص كان دلالته على بعض ما يشمله اللفظية ، دلالة مجازية ، من قبيل إطلاق اسم العام ، وإرادة الخاص . والدلالات المجازية ما دامت قرينتها غير قاطعة فهى ظنية ، وإذا كان العام المخصص دلالته ظنية على هذا الأساس فيجوز تخصيصه بأحاديث الآحاد والقياس كما علمت .

١٣٨ — المسألة الثالثة - بيان حقيقة التخصيص أهو اخراج لبعض آحاد العام من الحكم بعد دخولها فى عموم أحكامه أم هو بيان إرادة الشارع الخصوص من أول الأمر ، وأن الآحاد التى لا يشملها العام لم تدخل فى ضمن العام بالنسبة لهذه الأحكام ، حتى تخرج ؟ لقد نصت كتب الأصول سواء أكانت شافعية أم حنفية على أن التخصيص هو قصر العام على بعض آحاده بالإرادة الأولى فيكون النص المخصص مبيناً لإرادة الخصوص ، ولقد جاء فى المستصفى فى بيان

أن دليل التخصيص ليس لإخراج ما دخل فى العام ، بل لإرادة الخصوص فى اللفظ العام ، إن تسميه الأدلة مخصصة تجوز . . . الدليل يعرف إرادة المتكلم ، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً ، والتخصيص على التحقيق بيان خروج الصيغة عن وضعها من العموم إلى الخصوص ، وهو نظير القرينة ، التى تساق لبيان أن اللفظ خرج من الحقيقة إلى المجاز » . وذلك كله يدل على أن مراد جمهور الفقهاء ، من التخصيص هو إرادة الخاص باللفظ العام ، وأن الأساس فى الفرق بين النسخ والتخصيص أن النسخ يغير الأحكام الثابتة المقررة ، فإذا نسخ العام أو بعضه ، فقد تغيرت الأحكام التى كانت ثابتة ، أما التخصيص فإنه دفع لدخول المخصوص فى عموم الصيغة .

والشافعى فى رسالته سلك ذلك المسلك ، فهو يعبر عن التخصيص بعبارة لا تفيد إلا ما قاله جمهور الأصوليين من بعده . فهو يذكر عنوان العام المخصص هكذا (بيان ما نزل . من القرآن عام الظاهر يراد به كله الخاص » فهذا اللفظ يدل على أنه يرى أن التخصيص ليس إلا بيان الإرادة .

هذا شأن التخصيص سواء أكان الدليل المخصص مقارناً للمخصوص ، أم متأخراً عنه ، أم سابقاً عليه ، وهذا عند الشافعية ، فانهم يرون أن الخاص إذا توارد هو والعام على موضوع واحد كان المراد بالعام الخاص . لأن دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عندهم ، والعمل بالعام لا يمنع البحث عن المخصص ، فإن جاء اعتبر العام خاصا .

وأما الحنفية فإنهم يشترطون فى دليل التخصيص أن يكون مقارنا للعام ، حتى يكون قرينة دالة على أنه أريد بلفظ العام الخاص ، فان لم يصطحبا فى الزمان ، فالمتأخر ناسخ للمتقدم فى موضع التعارض بينهما ، ولو كان المتأخر هو العام ، وذلك مبنى على أنهم يرون أن العام قطعى فى دلالته .

هذا كلام الشافعى فى عام القرآن وخاصه ، قد جليناه ، واستعنا فى تجليته بأقوال من جاء بعده من علماء الأصول ، ولننتقل إلى نقطة أخرى ، وهى بيان الكتاب للشريعة ومقام السنة منه .

بيان الكتاب ومقام السنة منه

١٣٩ — القرآن الكريم هو مصدر المصادر لهذه الشريعة ، وينبوع ينابيعها ، والمأخذ الذى اشتقت منه أصولها وفروعها ، وأخذت منه الأدلة قوة استدلالها وهو بهذا الاعتبار كلى الشريعة ، وجامع أحكامها ، ولقد روى عن عبد الله بن عمر أنه قال « من جمع القرآن فقد حمل أمراً عظيما ، وقد أدرجت النبوة بين جنبيه ، إلا أنه لا يوحى إليه » ولقد قال ابن حزم الظاهرى : « كل أبواب الفقه ليس منها باب ، إلا وله أصل فى الكتاب والسنة نعلمه » والكتاب أصل السنة وعمدتها على ما سنبين إن شاء الله تعالى ، ولقد قال عز وجل : « ما فرطنا فى الكتاب من شىء » وقال تعالى « إن هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم » وقال تعالت كلماته « وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين ، ولا يزيد الظالمين إلا خسارا » . ولقد كانت عائشة رضى الله عنها تقول : « من قرأ القرآن فليس فوقه أحد » ، وإذا كان القرآن هو كل الشريعة ، كما تبين من هذه النصوص وغيرها لا يتسع المقام لذكرها ، فلا بد أن يكون بيانه لها بيانا اجماليا يحتاج إلى تفصيل ، وأمراً كليا يحتاج إلى تبيين ، لذلك كان لا بد من الاستعانة بالسنة ، لاستنباط الأحكام منه ، واستخراج الشرائع من بين ثناياه ، ولقد قال عز من قائل : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » ولقد نظر الشافعى إلى القرآن هذه النظرة ، وذكر أنه كلى الشريعة لا يعلم شيئا من جهله ، ولا يجهل شيئا من علمه ، فيه الشريعة كلها بالنص ، أو الاستنباط ، والاستدلال ، ولنذكر كلمته البديعة ، فقد قال : « كل ما أنزل فى كتابه جل ثناؤه رحمة وحجة ، علمه من علمه ، وجهله من جهله ، لا يعلم من جهله ، ولا يجهل من علمه . والناس فى العلم طبقات ، موضعهم من العلم بقدر درجاتهم فى العلم به فحق على طلبة العلم بلوغ غاية جهدهم فى الاستكثار من علمه ، والصبر على كل عارض دون طلبه ، وإخلاص النية لله فى استدراك علمه نصا ، واستنباطا والرغبة إلى الله فى العون عليه ، فإنه

لا يدرك خير إلا بعونه ؛ فإن من أدرك علم أحكام الله فى كتابه نصا واستدلالا ، ووفقه الله للقول والعمل بما علم ، فاز بالفضيلة فى دينه ودنياه ، وانتفت عنه الريب ، ونورت فى قلبه الحكمة : واستوجب فى الدين موضع الإمامة » .

وإنك لتقرأ رسالة الشافعى كلها من أول بيانها ، إلى نهاية أصولها ، فتحس بأن القرآن هو القطب الذى دار عليه علمها ، لأنها توصل الأصول لعلم الشريعة ، والقرآن قطبها ، وإمامها ، وحجتها إلى يوم الدين .

١٤٠ — وإذا كان للقرآن ذلك البيان الكلى ، وكانت السنة مبينة لما يحتاج إلى بيان ، فقد قسم الشافعى بيان القرآن إلى قسمين : بيان هو نص فيه لا يحتاج فى بيانه إلى شىء وراءه . وبيان يحتاج إلى السنة إما فى تفصيل مجمله ، أو تعيين معنى يحتمله ، أو إرادة الخاص فى بعض عمومه .

ويضرب الشافعى لكل قسم من الأقسام الأمثال ، ويسوق الشواهد ، والحكم فى كل شاهد ، فهو يذكر من الأحكام التى بينت فى القرآن بيانا كاملا لا يحتاج معه إلى سواه — اللعان وكيف يكون ، فقد قال جل ثناؤه ، « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدة ، ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون » ثم يقول تعالت كلمته : « والذين يرمون أزواجهم ، ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم ، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه ، إن كان من الكاذبين ، ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها ، إن كان من الصادقين » فى هذه الآيات تفريق بين من يرمى زوجه ، ومن يرمى غير زوجه ، فمن يرمى غير زوجه عليه الحد لا محالة ، إن لم يأت بأربعة شهداء ، ومن يرمى زوجه ، وليس له إلا شهادة نفسه ، فاللعان ، وقد بين القرآن طريقته ، فلا حاجة فى بيانها إلى بيان بعده ، ولقد جاءت السنة ، فزادت حكما آخر ، وهو التفريق ، ولذا يقول الشافعى رضى الله عنه « فى كتاب الله غاية الكفاية من اللعان وعدده ، ثم حكى بعضهم عن النبى فى الفرقة بينهما كما وصفت » .

ولقد بين فى الأم السنة التى وردت فى اللعان ، وهى سؤال عويمر العجلانى ، وسكوت النبى ، حتى نزلت الآية ، فلاعن النبى بينهما ، ثم فرق بينهما ، ونفى الولد عن الرجل ، ثم قال : « فيه دلالة على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين وردت عليه هذه المسألة ، وكانت حكما ، وقف عن جوابها ، حتى أتاه من الله عز وجل الحكم فيها فقال لعويمر : « قد أنزل الله فيك ، وفى صاحبتك ، فلاعن بينهما ، كما أمر الله تعالى فى اللعان ، ثم فرق بينهما ، وألحق الولد بالمرأة » ونفاه عنه ، وقال لا سبيل لك عليها ولم يرد الصداق على الزوج » .

ويضرب مثلا آخر لبيان ما نص فى القرآن ، وهو صوم شهر رمضان . فقد قال الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا « كتب عليكم الصيام ، كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أياماً معدودات ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه . ثم قال : « شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ، فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ، يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ، ولتكملوا العدة ، ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون ، فهذه الآية نص فى أن الأيام المعدودات هى شهر رمضان ، ولا حاجة إلى شىء وراء ذلك فى بيان أيام الصوم وشهره ، ولذا يقول الشافعى : « ما علمت أحداً من أهل العلم بالحديث قبلنا تكلف أن يروى عن النبى صلى الله عليه وسلم أن الشهر المفروض صومه شهر رمضان الذى بين شعبان وشوال ، لمعرفتهم بشهر رمضان من الشهور ، واكتفاء منهم بأن الله فرضه . وقد تكلفوا حفظ صومه فى السفر وفطره ، وتكلفوا كيف يكون قضاؤه ، وما أشبه هذا مما ليس فيه نص كتاب ، ولا علمت أحداً من غير أهل العلم احتاج فى المسألة عن رمضان أى شهر هو ؟ ولا هل هو واجب أم لا » .

وفى كل هذا ترى أن القرآن كان نصاً فيما استشهد به الشافعى ، وإن كان لموضوع المسألة تكملة قد بينتها السنة ، كما ثبت التفريق ، وعدم ثبوت نسب الولد فى اللعان ، وكما بينت أحكام القضاء ، والرخصة فى الافطار ، وصحة الصوم فى حال السفر

بالنسبة لآيات الصوم ، ولكن الأولى نص فى اللعان وطريقته لا تحتاج إلى بيان ، والثانية نص فى أيام الصوم وشهره ، ولا تحتاج فيهما إلى بيان آخر ، ولذا لم يكلف أحد من الناس نفسه طلب العلم بسنة فى هذا .

١٤١ — القسم الثانى من بيان القرآن قد ذكر أنه لا يكون نص فى الموضوع ، بل البيان فيه يحتاج إلى السنة ، وقد ذكر الشافعى فى هذا أمثلة يصح تقسيمها إلى ثلاثة أقسام .

فالقسم الأول منه أن يكون السياق محتملا احتمالين ، فتعين السنة أحدهما ، وقد مثل لذلك بقوله تعالى : « فإن طلقها ، فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ، فإن طلقها ، فلا جناح عليهما أن يتراجعا » فاحتمل قول الله « حتى تنكح زوجاً غيره » أن يتزوجها غيره ، ولو لم يدخل بها ، وأن عقد عقدة النكاح كاف لإحلالها للأول واحتمل ألا يحلها حتى يدخل بها ، لأن اسم النكاح يقع بالإصابة ، ويقع بالعقد ، فلما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لامرأة طلقها زوجها ثلاثاً ، ونكحها بعده رجل : « لا تحلين له ، حتى تذوقى عسيلته ، ويذوق عسيلتك » يعنى يصيبك تعين أن الإحلال لا يكون إلا بنكاح حصل فيه دخول .

ومما يدخل فى احتمال الكلام لمعنيين وإن كان الاحتمال ليس لذات اللفظ كالآيتين السابقتين ، بل للتعارض فى الظاهر ـ مسألة عدة المتوفى عنها زوجها الحامل ، فقد ذكر الشافعى أن عدتها بوضع الحمل ، ورجح ذلك بالسنة . وذلك لأن آية عدة الوفاة هى قوله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » هى بعمومها تشمل الحائل والحامل فى الظاهر . وقوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » تشمل بعمومها المتوفى عنها زوجها ، والمطلقة ، فكان يحتمل أن تكون عدة المتوفى عنها زوجها بإحدى العدتين ، أو بهما بأن تعتد بهما معاً ، وكذلك قال بعض أهل العلم ، وقد أوجب الله على المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً ، وذكر أن أجل الحامل أن تضع ، فإذا جمعت أن تكون حاملا متوفى عنها أتت بالعدتين ،

كما يكون فى كل فرضين جعلا عليها ، فيكون عليها أن تأتى بهما معاً ، ويتحقق وجود العدتين أن تعتد بأبعد الأجلين . ولكن السنة جاءت مبينة المراد فى هذا الاحتمال ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لسبيعة بنت الحارث وقد وضعت بعد وفاة زوجها بأيام : « قد حللت . فتزوجى »(١) .

الثانى — أن يكون القرآن مجملا فيذكر النبى المفصل ، وكذلك شأن أكثر الفرائض ، فالصلاة مفروضة فى القرآن اجمالا فى مثل قوله تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً » ، والزكاة مفروضة اجمالا فى مثل قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهرهم ، وتزكيهم بها » ، وكذلك الحج ، وهكذا . ولقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم عدد الصلوات ، وكيف تكون فى السفر وفى الحضر ، وكذلك الزكاة بينت السنة المقادير الواجبة فى كل نوع من أنواع الأموال ، وشروط هذا الوجوب وبينت السنة مناسك الحج ، ومواقيته ، وما يتبع ، فكانت السنة فى كل هذا تفسير القرآن وتفصيله .

الثالث — بيان الخصوص فى العام ، وقد ذكرنا بعض ما ساقه الشافعى من أمثلة لهذا فى العام الذى أريد به الخاص بالسنة .

١٤٢ — هذه طريقة الشافعى فى بيان القرآن ، وهو بسلوكها يسير على السنن المستقيم ، لأنه يتجه أولا إلى فهم القرآن من القرآن وبالقرآن ، فما يكون من الأحكام مبيناً فى القرآن نصاً فى موضع واحد ، أو فى مواضع متفرقة

(١) قد بين الشافعى عدة الوفاة للحامل وتعارض الآيات فى الظاهر ، وتعيين السنة فصل بيان فى الأم جـ ٥ وقد جاء فيه : « كان قول الله عز وجل . والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهرا يحتمل أن يكون على كل زوجة حرة وأمة حامل وغير حامل ، ويحتمل أن يكون على الحرائر دون الإماء ، وغير ذوات الحمل دون الحوامل ، ودلت السنة على أنها على غير الحوامل من الأزواج ، وأن الطلاق والوفاة فى الحوامل المعتدات سواء ، وأن أجلهن كلهن أن يضعن حملهن ، ثم بين السنة المعينة للمراد فقال : « إن عبد الله بن عباس ، وأبا سلمة اختلفا فى المرأة تنفس بعد وفاة زوجها بليال ، فقال ابن عباس آخر الأجلين ، وقال أبو سلمة : إذا نفست فقد حلت ، فجاء أبو هريرة فقال أنا مع ابن أخى يعنى أبا سلمة فبعثوا كريبا مولى ابن عباس إلى أم سلمة يسألها عن ذلك ، فجاءهم ، فأخبرهم أنها قالت ولدت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بليال ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها : « قد حللت فانكحى » .

فبالقرآن وحده ثبت الحكم ، كما رأيت فى الصوم واللعان .

ويبدو للمستقرى لأحكام القرآن الكريم ، والمبادىء العامة للأحكام فى الشريعة أن جميعها قد اشتمل عليه الكتاب الكريم ، ولقد جاء فى الموافقات : « فى الحديث : ما من نبى من الأنبياء إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر . وإنما كان الذى أوتيته وحياً أوحاه إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة » وإنما الذى أعطى القرآن ، وأما السنة فبيان له ، وإذا كان كذلك فالقرآن على اختصاره جامع ، ولا يكون جامعاً ، إلا والمجموع فيه أمور كليات الشريعة تمت بتمام نزوله بقوله تعالى : « اليوم أكملت لكم دينكم » .

وإذا لزم أن يكون مع القرآن بيان ، وهو لابد من ذلك كان هو السنة ، لأن ما اشتمل عليه كلى يلزم أن يكون ثمة بيان بجواره ، فالسنة هى التى بينت جزئيات الشرع ، والقرآن تولى بيان كلياته ، فالصلاة ، والزكاة ، والحج ، والجهاد ، والصوم كل ذلك أوجبه القرآن ، والسنة بينته ، وكذلك فى شئون الأسرة ومعاملة الإنسان مع الإنسان والعقوبات المانعة من الفساد فى الجماعة ، كل هذا وضع القرآن مبادئه وأصوله ، وتولت السنة بيانه وتفصيله ، فالشافعى إذا استعان فى استنباط أحكام لقرآن بالسنة ، فقد استعان بالمصدر الأول لتفسيره .

ولقد قال الشاطبى فى موافقاته : « لا ينبغى فى الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النظر فى شرحه ، وبيانه ، وهو السنة ، لأنه إذا كان كليا ، وفيه أمور كلية ، كما فى شأن الصلاة ، والزكاة ، والحج ، والصوم ، ونحوها ـ فلا محيص عن النظر فى بيانه ، وبعد ذلك ينظر فى تفسير السلف الصالح له أن أعوزته السنة ، فإنهم أعرف به من غيرهم ، وإلا فمطلق الفهم العربى لمن حصله يكفى فيما أعوز من ذلك » .

وقد سلك الشافعى ذلك المسلك القويم ، فهو يستعين فى الاستنباط من القرآن بالسنة ، وإلا تكن سنة بين يديه حاضرة استعان بأقوال الصحابة فى وفاقهم وخلافهم وإن لم يكن قول صحابى استعان بالأسلوب العربى والرأى والقياس وسنبين ذلك عند الكلام على أقوال الصحابة والقياس .

السنة

١٤٣ — ذكرنا طريق الشافعى فى الاستنباط من القرآن ، وقد رأينا أنه بين طريقته ، ولم يتعرض لحجية القرآن فى الشريعة واثباتها ، لأن ذلك لا يحتاج لدليل فى نظر المسلم ، إذ أن من أنكر حجية القرآن لإثبات الشريعة ، فقد خرج عن الملة واستتيب ، وإن لم يتب قتل ، أما السنة فقد وجد الشافعى من ينكر حجيتها ، فالتقى بناس ارتكبوا اكبر هذا القول ، ووجدناساً ينكرون أن تكون السنة مثبتة أحكاما فوق أحكام القرآن ، لأنها تبين ولا تزيد ، ووجد ناساً أنكروا حجية خبر الآحاد ، وجد الشافعى هؤلاء ، وأولئك فكان لابد أن يسوق الأدلة لإثبات أن السنة حجة فى إثبات الأحكام ، ولو كانت أخبار آحاد ، مادام المخبر ثبتا ثقة ، وكانت الرسالة مكان هذه الأدلة ، والأم مكان المساجلات التى قامت بينه وبين مجادليه من منكرى السنة فى أصل حجيتها ، أو منكرى الزيادة بها على القرآن ، أو منكرى خبر الآحاد منها.

١٤٤ — ولنبدأ بكلمة تبين آراء هذه النحل . كما نقلها الشافعى عنهم ، فإنهم قد انغمروا فى التاريخ ، ولم يبق لهم من ذكر إلا أن يذكر رأيهم مثل الشافعى لنقضه ، والتوقى من مثله .

يذكر الشافعى فى كتاب جماع العلم من الأم أن أولئك الذين خالفوا الإجماع سلكوا ثلاثة مذاهب ، لكل مذهب فريق . أحدها إنكار حجية السنة جملة . والثانى إنكار حجيتها إلا إذا كان معها قرآن . وقد بين رأى أصحاب المذهب الأول الذى يعتمد على القرآن وحده بما حكاه عنهم ، وهذا نصه : « قال لى قائل ينسب إلى العلم بمذهب أصحابه : أنت عربى ، والقرآن نزل بلسان من أنت منهم ، وأنت أدرى بحفظه وفيه فرائض أنزلها ، لوشك فيها شاك ، قد تلبس عليه القرآن بحرف منها استتبته ، فإن تاب ، وإلا قتلته ، وقد قال الله عز وجل تبياناً لكل شىء ، فكيف جاز عند نفسك أو لأحد ـ فى شىء فرضه الله أن يقول مرة الفرض فيه عام ، ومرة الفرض فيه خاص ، ومرة الأمر فيه فرض ، ومرة الأمر فيه دلالة ، وإن شاء ذو إباحة ، وكثر

ما فرقت بينه من هذا . عندك حديث ترويه عن رجل عن آخر ، أو حديثان أو ثلاثة ، حتى تبلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرئون أحداً لقيتموه ، وقدمتموه فى الصدق والحفظ ، ولا أحداً مما لقيتم من أن يغلط أو ينسى ، ويخطىء فى حديثه ، بل وجدتكم تقولون لغير واحد أخطأ فلان فى حديث كذا ، وفلان فى حديث كذا . تقولون لو قال رجل لحديث أحللتم به . وحرمتم من علم الخاصة (خبر الواحد) لم يقل هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم . إنما أخطأتم أو من حدثكم ، وكذبتم أو من حدثكم ـ لم تستتيبوه ، ولم تزيدوه على أن تقولوا له بئسما قلت . أفيجوز أن يفرق بين شىء من أحكام القرآن وظاهره واحد ، عند من سمعه بخبر من هو كما وصفتم ، وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله ، وأنتم تعطون بها ، وتمنعون بها » .

وجملة قولهم واحتجاجهم له أن الكتاب فيه تبيان كل شىء ، وأن الكتاب عربى لا يحتاج إلى بيان غير معرفة اللسان العربى ، والأسلوب العربى الذى جاء القرآن به ، ليس وراء بيانه بيان ، وأن الأحاديث المروية يرويها رجال لا يبرءون فى نظر أحد من الكذب ، أو الخطأ ، أو النسيان ، ورواية أمثال هؤلاء لا يصح أن تقترن بالكتاب القطعى فى ثبوته ودلالته على أى وجه كان جمعها به ، ولو كان جمع التابع بالمتبوع ، وإنكم أنتم معشر الآخذين بها قد سلمتم أنها ليست فى مقامه ، حتى تبينه فتكون قاضية بتخصيص أو تقييد أو تفصيل (١) .

---

(١) قال الشاطبى فى موافقاته فى هذا الرأى : « إن الإقتصار على الكتاب رأى قوم لا خلاق لهم خارجين عن السنة ، إذ عولوا على أن الكتاب فيه بيان كل شىء ، فاطرحوا أحكام السنة ، فأداهم ذلك إلى الانخلاع عن الجماعة ، وتأويل القرآن على غير ما أنزل الله . . . وربما ذكروا حديثاً يعطى أن الحديث لا يلتفت إليه إلا إذا وافق كتاب الله تعالى ، وذلك ما روى أنه عليه الصلاة والسلام قال « ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله ، فإن وافق كتاب الله ، فأنا قلته ، وإن خالف كتاب الله فلم أقله . وكيف أخالف كتاب الله ، وبه هدانى الله » قال عبد الرحمن بن مهدى : الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث ، قالوا وهذه الألفاظ لا تصح عنه صلى الله عليه وسلم عند أهل العلم بصحيح النقل . وقد عارض هذا الحديث قوم ، فقالوا نحن نعرضه على كتاب الله قبل كل شىء . ونعتمد على ذلك . قالوا فلما عرضناه على كتاب الله وجدناه مخالفاً . لأنا وجدنا كتاب الله يطلق التأسى والأمر بطاعته ويحذر من المخالفة »

وترى من هذا أن ذلك الرأى يهدم السنة ، ولا يعتبرها أصلا من أصول الفقه الإسلامى قط ، ولقد بين الشافعى أن ما يترتب على هذا المذهب يفضى إلى أمر عظيم جداً ، فإن الأخد به يترتب عليه ألا نفهم الصلاة والزكاة والحج ، وغيرها من الفرائض المجملة فى القرآن التى تولتها السنة بالبيان، إلا على القدر اللغوى منها . فيفرض من الصلاة أقل ما يطلق عليه إسم صلاة ، ومن الزكاة أقل ما يسمى صدقة ، وهكذا ، فلو صلى فى اليوم ركعتين ، قال ما لم يكن فى كتاب الله ، فليس على فرصه ، وبهذا تسقط الصلوات والزكوات التى تواتر لدى الكافة فرصها ، حتى أصبح العلم بها من ضرورات العلم بالدين ، وقائل ذلك ليس من الإسلام فى شيء .

ثانى المذاهب الثلاثة : أنه لا تقبل السنة إلا إذا كان فى الذى جاءت فيه قرآن أى أنها لا تكون إلا عاضدة لما فى القرآن مبينة له ، ولقد بين الشافعى نحلة هؤلاء فقال : « قال غيره (أى غير أصحاب المذهب الأول) ماكان فيه قرآن يقبل فيه الخبر ، فقال بقريب من قوله فيما ليس فيه قرآن . . . فصار إلى ألا يعرف ناسخاً ولا منسوخاً ولا خاصاً ولا عاماً » .

وهذا المذهب يقبل من السنة كما ترى ما فيه قرآن يعاضده ، وما لا فلا ، أى أن السنة لا يمكن أن تأتى بشرع زائد على ما فى كتاب الله . لأنه لا يكون له ما يعاضده من القرآن ، ويساعده من آياته البينات .

وثالث المذاهب المخالفة للجماعة مذهب الذين ينكرون حجية خبر الآحاد جملة ، ولا يعتبرون إلا الأخبار المتواترة أو المستفيضة المشهورة ، وبعبارة جامعة لا يقبلون إلا أخبار العامة ، ولنترك للشافعى بيان هذه النحلة فقد بينها ، وبين حجتها ، فقال فى بيان رأيها :

« وافقنا طائفة فى أن تثبيت الأخبار عن النبى صلى الله عليه وسلم لازم للأمة ، ورأوا ما حكيت مما احتججت به على من رد الخبر ـ حجة يثبتونها ، ويضيقون على كل واحد أن يخالفها ، ثم كلمنى جماعة منهم مجتمعين ، ومتفرقين بما لا أحفظ كلام المنفرد عنهم منهم ، وكلام الجماعة ، ولا ما أجبت به كلا . وقد جهدت على نقض كل ما احتجوا به ، فأثبت أشياء قد قلتها ، ولمن قلتها منهم ، وذكرت بعض ما أراه منه

يلزمهم ، وأسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، فكانت جملة قولهم إن قالوا : لايسع أحداً من الحكام ولا من المفتين أن يفتى إلا من جهة الإحاطة . والإحاطة كل ما علم أنه حق فى الظاهر والباطن يشهد به عند الله وذلك الكتاب والسنة المجتمع عليها ، وكل ما اجتمع الناس فيه ، ولم يفترقوا فالحكم كله واحد . يلزمنا ألا نقبل منهم إلا ما قلنا ، مثل أن الظهر أربع ، لأن ذلك الذى لا منازع فيه ، ولا دافع له من المسلمين ، ولا يسع أحداً الشك فيه » .

فهذا القسم من منكرى بعض السنة لا يقبل منها إلا ما لا شك فيه ، ولا منازع . ويسمى الشافعى العلم به علم إحاطة ، لأنه علم فى الظاهر والباطن .

١٤٤ — هذه هى الأقوال الثلاثة التى خالفت ما عليه المسلمون ، فأنكر بعضها حجية السنة جملة ، وأنكر الآخر حجيتها إلا ما كان منها بياناً لقرآن يعاضده القرآن ، وأنكر الآخرون الحجية إلا ما كان منها عاماً تلقته العامة عن الكافة ، أو استفاض واشتهر .

ولقد تصدى لرد هذه الأقوال جميعها من لقبته مكة وبغداد شاباً بناصر الحديث والمدافع عنه ، ولقبه تاريخ الفقه ، بل تاريخ الفكر الإسلامى بملتزم السنة لا يحيد عنها . فتصدى لرد هذه الأقوال الشافعى رضى الله عنه .

ولقد أخذ الشافعى فى رسالته يدلى بالحجة تلو الحجة من كتاب الله ، يثبت بها حجية سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم للرد على الفريق الأول ، ولنذكر تلك الحجج مقتبسة من قوله ، كما ساقها مع تقريبها من الأقيسة المنطقية لتستبين قوتها ، وتتضح استقامتها .

الحجة الأولى : أن الله سبحانه وتعالى قد قرن الإيمان به بالإيمان برسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، والإيمان به يوجب طاعته فى أقواله وأفعاله وتقريراته ، فيكون الواجب اعتبار السنة النبوية مصدراً لهذا الشرع الكريم ، ويثبت المقدمة الأولى والثانية بقوله تعالى : « فآمنوا بالله ورسوله النبى الأمى الذى يؤمن بالله وكلماته ، واتبعوه لعلكم تهتدون » وقوله تعالى : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله

ورسوله ، وإذا كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه ، وهاتان الآيتان صريحتان فى أن الإيمان بالرسول جزء من الإسلام فهما تدلان بهذا النص الصريح على المقدمة الأولى ، وقد اقترن الإيمان بوجوب الاتباع فى الآيتين فكانتا أيضاً دالتين على المقدمة الثانية ، ولأن ثمرة الإيمان الاتباع ، وليس من المعقول أن يكون الإيمان بالرسول واجباً ، والاتباع له فى أقواله وأفعاله وتقريراته غير واجب ، وإذا صحت المقدمتان ثبتت النتيجة وهى حجية السنة النبوية لا محالة .

الحجة الثانية : أن الله سبحانه وتعالى ذكر فى كتابه أن الرسول صلى الله عليه وسلم يعلمهم الكتاب والحكمة بقوله تعالى فى كتابه الكريم : « ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم ، إنك أنت العزيز الحكيم » وقوله جل ثناؤه : « كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ، ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة » وغير ذلك من الآيات ، والكتاب هو القرآن والحكمة هى السنة النبوية ، كما فسرها من يرضاه الشافعى من أهل العلم « لأن القرآن ذكر ، وأتبعته الحكمة . وهى لا بد أن تكون شيئاً غيره من جنسه فلم يجز » والله أعلم « أن يقال الحكمة ها هنا إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، ولقد قال الشافعى فى بيان هذا المعنى وتوكيده : « ذلك أنها مقرونة مع كتاب الله ، وأن الله افترض طاعة رسوله وحتم على الناس اتباع أمره ، فلا يجوز لقول فرض - إلا لكتاب الله ثم سنة رسوله ، لما وصفنا من أن الله جعل الإيمان برسوله مقروناً بالإيمان به ، وسنة رسول مبينة عن الله معنى ما أراد ، دليلا على خاصة وعامة . ثم قرن الحكمة بها بكتابه . فأتبعها إياه ، ولم يجعل هذا لأحد من خلقه غير رسوله » .

الحجة الثالثة : أن الله سبحانه وتعالى فرض على المؤمنين طاعة النبى صلى الله عليه وسلم واتباعه ، ومن كانت طاعته واجبة فأقواله ملزمة للمطيع ، ومن يخالفها عاص ، وبذلك تكون سنة النبى صلى الله عليه وسلم حجة فى هذه الشريعة الغراء ، وبرهان القضية الأولى أن الله سبحانه وتعالى صرح فى القرآن بوجوب طاعته ،

وقرن بطاعته تعالت عظمته طاعة الرسول صلوات الله عليه ، وقد اعتبر معصية الرسول عصياناً له ، ومن ذلك قوله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبيناً » . وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » . وقوله تعالى : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقاً » ، وقوله : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » ، وقوله : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليما » .

الحجة الرابعة : أن الله سبحانه وتعالى لم يجعل دعاء الرسول ليحكم بينهم كدعاء بعضهم بعضاً ، ولم يجعل مخالفته كمخالفة غيره من الناس بل مخالف حكمه غير مسلم ، وإذا كان كذلك فأحكامه وأقواله سنة متبعة ، وحجه ملزمة ، وقد ثبتت القضية الأولى بقوله تعالى : « لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً ، قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذاً ، فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم » وقوله تعالى . « وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون ، وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين ، أفى قلوبهم مرض أم ارتابوا ، أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله ، بل أولئك هم الظالمون ، إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ، وأولئك هم المفلحون . ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون » فاعلم الله الناس أن دعاءهم إلى الرسول ليحكم بينهم دعاء إلى حكم الله ، لأن الحاكم بينهم رسول الله صلى الله عليه وسلم . « وإذا سلموا لحكم رسول الله ، فإنما سلموا لحكمه بفرض الله ، وأعلمهم أن حكمه حكمه » ، وكل هذا يؤدى إلى أن سنته شريعة لا محالة .

الحجة الخامسة : أن الله سبحانه وتعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يبلغ رسالته ، ويبين شريعته ويتبع وحيه ، وأخبر تعالى علمه أنه بلغ وأخبر وبين ، واتبع شريعة وحيه ولقد كان التبليغ باقرائهم القرآن ، وبيانه عليه السلام ، وإذا كان كذلك فالشريعة هى القرآن وأقواله عليه السلام ، لأنها بلاغه للناس واتباعه للوحى وقد كان الأمر بالاتباع فى مثل قوله تعالى : « واتبع ما أُوحى إليك من ربك لا إله إلا هو ، وأعرض عن المشركين » وقوله تعالى : « ثُم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ، ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون » ، وكان الأمر بالتبليغ فى مثل قوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس » وكانت شهادة الله سبحانه وتعالى باتباعه ما أوحى إليه ، وتبليغه فى مثل قوله تعالى : « وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ، ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدى إلى صراط مستقيم » .

وقوله تعالى : « لولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم ، وما يضرونك من شيء ، وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة ، وعلمك ما لم تكن تعلم ، وكان فضل الله عليك عظيما » فهذه الآية وما سبقتها تدل على أنه ما كان ينطق عن الهوى ، وأنه بلغ شرع ربه حتى ساغ له صلى الله عليه وسلم أن يقول : « ما تركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به ، ولا تركت شيئاً مما نهاكم الله عنه إلا وقد نهيتكم عنه » وإذا كانت أقوال النبي وسائر سنته بياناً لأمر الله ونهيه فقد حق على المؤمنين أن يتخذوها حجة ، ونوراً لمعرفة ما أمر الله به .

١٤٥ — وهكذا يسرد الشافعى الآيات مثبتاً أن السنة مصدر من مصادر الفقه الإسلامى ، بل العلم بها فى مرتبة العلم بالكتاب ، وإن كان الحكم يبحث عنه فى الكتاب الكريم ، وما كان الشافعى فى حاجة إلى مثل هذا الاستدلال ، لو لم يكن ثمة منكرون ينازعون الفقهاء هذه القضية ، ولقد كان هؤلاء المتنازعون الذين ارتكبوا ذلك الشذوذ العلمى ، ونابذوا بذلك الجماعة الإسلامية — من الزنادقة الذين أظهروا

الإسلام، وأبطنوا سواه ليفسدوا أمر المسلمين، وينالوا من الشرع الإسلامى بمثل هذا الكيد الخفى، بعد أن عجزوا عن معالبته بالحجة الظاهرة، إذ قضى عليهم بالأدلة الباهرة، وبعض هؤلاء كانوا من الخوارج، ولذلك كان من الخوارج من أنكر حكم الرجم، لأنه لم يرد فى القرآن الكريم، وقد ذكر عبد الرحمن بن مهدى، (وهو من مناصرى الشافعى رضى الله عنه وقد بينا أنه كتب رسالة الأصول إليه) أن منكرى السنة والاحتجاج بها من الزنادقة والخوارج، فقد قال عند ما روى له ما يسند إلى النبى ﷺ من أنه قال «ما أتاكم عنى فاعرضوه على كتاب الله، فإن وافق كتاب الله فأنا قلته، وإن خالف كتاب الله فلم أقله، وكيف أخالف كتاب الله وبه هدانى» قال الزنادقة والخوارج وضعوا ذلك الحديث، فعبد الرحمن ابن مهدى المعاصر للشافعى يقرر بهذا أن منكرى السنة كانوا من الزنادقة والخوارج، والتاريخ يؤيده، فإن بعض الخوارج كما علمت قد أنكروا فعلا حكم الرجم محتجاً بأنه لم يرد فى القرآن الكريم.

ولكن أستاذنا الخضرى رحمه الله يستنبط من مجرى كلام الشافعى وسياقه أن منكرى السنة فى الاحتجاج فى الفروع هم من المعتزلة، وذلك لأنهم هم الذين اشتهروا بعدم علمهم بالآثار، ولأن الشافعى ذكر أن منكرى خبر الآحاد كانوا بالبصرة، والبصرة من قديم الزمان عش الاعتزال. ثم يؤيده ذلك بجملة لابن قتيبة فى كتابه تأويل مختلف الحديث على المعتزلة.

وعندى أن إنكار الاحتجاج بالسنة فى الفروع كان من الزنادقة وبعض الشذاذ من الخوارج، كما ذكر عبد الرحمن بن مهدى، ولا مانع من أن يكون هؤلاء الزنادقة قد انتحلوا نحلة الاعتزال ستراً لأهوائهم، ولنزعة العقل واعتماد المعتزلة عليه ولقد وجدوا فى مذهب الاعتزال ستار لإخفاء أهوائهم، وطى مفاسدهم بالكتمان، حتى تفرح وتصل إلى غايتها، ومهما يكن من أمر هؤلاء فإنهم ليسوا فى شىء من الإيمان وأهله.

١٤٦ — ننتقل إلى الرأى الثانى، وهو الذى يرفض السنة إلا إذا كان قد ورد

مع الخبر قرآن ، وهذا الكلام فى ظاهره يحتمل احتمالين ، أحدهما مردود ، وهو الذى يجعل قائله من الشذاد ، والآخر مقبول فى الجملة ، أما المردود فهو أن يجعل الخبر عن الرسول سواء أكان خبر عامة أم خبر خاصة فى موضع الرد حتى نرى نصاً قرآنياً فى معناه ، ونهاية هذا القول تتلاقى مع منكرى الاحتجاج بالسنة على الاطلاق لأنه إذا كان قد ورد فى معنى الخبر قرآن فالحجة للقرآن دون الحديث ، والحجة التى سيقت لإثبات حجية السنة تجىء هنا ، لأن قائل ذلك القول لم يخرج عن أنه يرفض السنه على أنها من مصادر الفقه الإسلامى .

أما الوجه الآخر الذى ليس فيه شذوذ فهو أن يكون المعنى أن السنة لا تأتى بحكم إلا إذا كان له أصل فى القرآن الكريم باعتباره المصدر الأول الكلى لهذه الشريعة وأصل أصولها ، وينبوع ينابيعها ، ولأن ما يشتمل عليه من قضايا كلية عامة قد اشتمل على كلى الشريعة . والسنة تفصل أجزاءها وتبين فروعها . وقد قال هذا القول فقهاء لآرائهم مكانتها . وقد بين الشافعى ذلك الرأى بعض البيانات فقال : « منهم من قال : لم يستن سنة قط إلا ولها أصل فى الكتاب . كما كانت سنته تبين عدد الصلاة وعملها ، على أصل جملة فرض الصلاة . وكذلك ما سن من البيوع ، وغيرهما من الشرائع ، لأن الله قال : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وقال : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فما أحل وحرم ، فإنما بين فيه عن الله . كما بين الصلاة »[1].

ولم يرد الشافعى ذلك الرأى . ولم يعتبره من الضلال . وليس هو منه فى شىء . بل هو نظرة عميقة إلى أصول الاستنباط فى فقه القرآن والسنة . وسواء أكانت النظرة صائبة من كل الوجوه أم يتخلف عنها بعض الفروع فللرأى مكانته من النظر .

أما الوجه الأول فقد جاء فى الأم أنه ضلال ، لأنه يتلاقى مع رأى من يرد السنة جملة ، ولم يسق حججاً لإبطاله مكتفياً بما ساقه من الحجج لإثبات أن السنة الينبوع

(١) قد فصل ذلك النظر تمام التفصيل : وضرب له الأمثلة وساق له الشواهد الشاطبى فى الموافقات فارجع إليه عند الكلام على السنة .

الثانى من ينابيع الفقه الإسلامى ، وأن العلم بها فى رتبة العلم بالقرآن الكريم .

١٤٧ — وننتقل بعد ذلك إلى الذين أنكروا أخبار الخاصة ، أى أخبار الآحاد وهى الأحاديث غير المتواترة . وغير المشهورة المستفيضة ، ولم يأخذ بعض العلماء بها فى العمل ، وذلك لأنها ظنية ، ولاحتمال التدليس والكذب من الرواة ، ولأن أهل الأهواء والبدع أدخلوا فى هذا الباب من الأخبار مالم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى صار من العسير أن يميز الخبيث من الطيب .

وقد أثبت الشافعى رضى الله عنه حجية أخبار الآحاد فى مواضع كثيرة من كتبه فى مناظراته ، وكتابته وإملائه . وقد دونت تلك الحجج فى الرسالة وفى كتاب جماع العلم ، وفى كتاب اختلاف الحديث ، وهذه الحجج هى :

الحجة الأولى : وهى قياس على أمر مقرر فى الشريعة ثابت بالقرآن الكريم ، والأخبار المستفيضة ، وذلك أنه ثبت بنص القرآن الكريم والسنة أنه يقضى بشهادة شاهدين أو رجل وامرأتين فى الأموال وما يشبهها ، وبشهادة أربعة فى الزنى وبشهادة اثنين فى سائر الحدود والقصاص ، وبشهادة امرأة فيما لا يطلع عليه إلا النساء وسارت على ذلك جماهير العلماء ، والقضاء إلزام بترجيح جانب الصدق على جانب الكذب ، لتستقيم الأمور ، ما دامت الشبهات قد انتفت ، ومظنة الكذبة غير ثابتة ، وإذا كان فى ذلك الإلزام عمل بأخبار الآحاد فوجب العمل بأخبار الآحاد عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، لترجيح جانب الصدق مادام الراوى عدلا ثقة ضابطاً قد التقى بمن روى عنه ، إذ القياس بينهما تام لأن قبول الأخبار عن الرسول بواحد أو اثنين من الثقات مثل قبول اثنين أو واحد من الشهود . بل قبول الأخبار عن الرسول أولى بالأخذ ، لمظنة التوقى من الكذب عليه مادام متدينا عدلا ثقة ضابطاً ، ولأنه بما يخبر يحل أو يحرم فيتوقى الكذب . ولقد قال الشافعى فى هذا المقام : « وللناس حالات تكون أخبارهم فيها أصح ، وأحرى أن يحضرها التقوى منها فى أخرى ، ونيات ذوى النيات فيها أصح ، وفكرهم فيها أدوم وغفلتهم أقل ، وتلك عند الموت بالمرض والسفر ، وعند ذكره ، وغير تلك الحالات من الحالات المنبهة عن الغفلة »

ولا شك أن من أعظم هذه الحالات الرواية عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه لأن أقواله سنة متبعة تلزم عامة المسلمين ، ولأن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم أعظم الكذب ، فلقد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن أفرى الفرى من قولى ما لم أقل ، ومن أرى عينيه ما لم تريا ، ومن ادعى إلى غير أبيه » وقال عليه السلام « من قال على ما لم أقل ، فليبوأ مقعده من النار » .

الحجة الثانية : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : نضر الله عبداً سمع مقالتى فحفظها ، ووعاها ، وأداها ، فرب حامل فقه غير فقيه ، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه . ثلاث لا يغل عليهن قلب مسلم إخلاص العمل لله ، والنصيحة للمسلمين ولزوم جماعتهم ، فإن دعوتهم تحيط من ورائهم ، وإذا دعا النبى صلى الله عليه وسلم إلى حفظ قوله ووعيه وأدائه ، فكان كل من يقوم بذلك واحداً أو جماعة محيياً دعوته ، ولا يكون لأدائه أثر من حمل الفقه إلى غيره إلا إذا كان كلامه مقبولا عنده ، حجة لديه ، فكان ذلك دليلا على الإلزام بخبر كل من يروى عن النبى ولو واحداً مادام ثقة عدلا ضابطاً .

الحجة الثالثة : أنه قد استفاض واشتهر وورد من عدة طرق أن الصحابة كانوا يتناقلون الأحكام الشرعية بأخبار آحادهم . والنبى صلى الله عليه وسلم بين ظهرانيهم وأقرهم على تلقيهم تلك الأحكام بخبر الواحد ، فلو كان خبر الواحد لا يكفى للعمل بالحكم لبين لهم النبى صلى الله عليه وسلم أنه لا ينبغى أن يأخذوا أحكام دينهم إلا من جمع يؤمن تواطؤه على الكذب ، ويكون ذلك من تبليغ رسالته ، وبيان شرعته ، بل النبى صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى تبليغ الأحكام بواحد يرسله ، ولو كان الشرع لا يتلقى عن واحد . ولو كانت الرواية لا تتم إلا برواية الكافة ما اكتفى النبى صلى الله عليه وسلم بإرسال واحد يخبر عنه ، ويبين شرعه ، وإنا ننقل لكم نصاً من ذلك وقد سرد الشافعى منه كثيراً .

ومما ذكر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه قرآن ، وقد أمر أن يستقبل الكعبة ، وذلك بينما الناس بقباء يستقبلون بيت المقدس فى صلاة الصبح .

«فأتاهم آت يخبرهم بما نزل من القرآن ، فاستداروا إلى الكعبة ، » وأهل قباء أهل سابقة من الأنصار وفقه، ولم يكونوا ليفعلوه بخبر واحد إلا عن علم بأن الحجة ثبتت بمثله ، إذا كان من أهل الصدق ، ولو كان ما قبلوا من خبر الواحد عن رسول الله في تحويل القبلة مما لا يجوز لهم لقال لهم رسول الله لقد كنتم على قبلة ، ولم يكن لكم تركها إلا بعد علم تقوم به عليكم حجة من سماعكم منى ، أو خبر عامة ، أو أكثر من خبر واحد عنى » .

ومن ذلك ما روى عن أنس بن مالك أنه قال : «كنت أسقى أبا طلحة ، وأبا عبيدة بن الجراح ، وأبى بن كعب شراباً من فضيخ [1] تمر ، فجاءهم آت فقال إن الخمر قد حرمت ، فقال أبو طلحة قم يا أنس إلى هذه الجرار فاكسرها ، فقمت إلى مهراس لنا فضربتها بأسفله حتى تكسرت » وهؤلاء فى العلم والمكان من النبى صلى الله عليه وسلم ، وتقدم الصحبة بالموضع الذى لا ينكره عالم » وقد كان الشراب عندهم حلالا يشربونه، فجاءهم آت وأخبرهم بتحريم الخمر ، فأمر أبو طلحة بكسر الجرار ، ولم يقل هو ولا هم ولا واحد منهم نحن على تحليلها حتى نلقى رسول الله ﷺ مع قربه منا أو يأتينا خبر عامة . وذلك أنهم لا يهرقون حلالا لهراقه سرف . وليسوا من أهله ، ولو كان ما قبلوه من خبر الواحد ليس لهم لنهاهم النبى ﷺ ، ولكنه لم يفعل .

وقد بعث النبى ﷺ على بن أبى طالب رضى الله عنه إلى الناس بمنى يقرأ عليهم سورة التوبة ، ورسول الله ﷺ لا يبعث بأمره إلا والحجة للمبعوث إليهم وعليه قائمة بقبول خبره عن رسول الله ﷺ .

وقد فرق النبى ﷺ عمالا على نواح عرفنا أسماءهم ، والمواضع التى فرقهم عليها ، ولم يكن لأحد ممن قدم عليه أولئك العمال أن يقول أنت واحد ، وليس له أن يأخذ منا مالم نسمع رسول الله ﷺ يذكر أنه علينا ، أو يأتينا به خبر كافة ،

(١) الفضيخ التمر المفضوخ أى المشقوق .

أو يكون مشهوراً ، أو يأتينا أكثر من واحد ، وعمل النبي ﷺ حجة ليس وراءه حجة .

هذه كلها أخبار مستفيضة مشهورة تدل على أن النبي ﷺ كان يقر المسلمين على أخذهم بخبر الواحد وهو عليه السلام يكتفى فى التبليغ بإرسال واحد .

الحجة الرابعة : أن النبي ﷺ بعث فى وقت واحد اثنى عشر رسولا إلى إثنى عشر ملكا يدعوهم إلى الإسلام . وكان كل رسول معروفا فى الجهة التى بعث فيها . وكان النبي يرسل الكتب إلى الولاة ، على يد آحاد من الرسل ، ولم يكن لواحد من ولاته ترك إنفاذ أمره ، لأن الرسول واحد ، ويجب أن يكون كثيراً، أو كافة ، وكل هذا يدل على أن خبر الواحد كاف فى الإلزام ، وإلا ما اكتفى النبي عليه السلام برسول واحد ، ولجرى الشك فى الخبر عند من أرسل إليهم .

الحجة الخامسة : أن الصحابة فيما اشتهر واستفاض عنهم كانوا يأخذون بخبر الواحد ، فإذا عرضت لهم مسألة ليس فى كتاب الله حكمها اتجهوا إلى تعرف سنة عن النبي ﷺ ، يقبلون فى ذلك خبر الكافة ، والأخبار المشهورة ، وأخبار الخاصة على سواء ، والوقائع من ذلك تخرج عن الحد والحصر . وقد يقضون فى المسألة برأيهم لعدم معرفة الحديث ، فإذا عرفوه رجعوا إلى الحديث ، ومن ذلك أن عمر بن الخطاب كان يجعل دية المقتول لعاقلته ، ولا ترث المرأة من دية زوجها شيئاً ، حتى أخبره الضحاك بن سفيان أن رسول الله كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابى من ديته ، فرجع عمر إليه . ويروى أن عمر رضى الله عنه قال : « أذكر الله أمرأ سمع من النبي ﷺ فى الجنين شيئاً ، فقام حمل بن مالك بن النابغة ، فقال : كنت بين جاريتين لى يعنى ضرتين ، فضربت إحداهما الأخرى بمسطح[1] ، فألقت جنيناً ميتاً ، فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرة ، فقال عمر لو لم أسمع فيه لقضينا بغيره » ولقد علق الشافعى على هذين الخبرين فى كتاب اختلاف الحديث ، فقال : « لو جاز لأحد رد هذا بحال لجاز لعمر بن الخطاب أن يقول للضحاك أنت

(١) المسطح عود الخباء الذى تشد عليه

رجل من أهل نجد ، ولحمل بن مالك : أنت رجل من أهل تهامة لم تريا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم تصحباه إلا قليلا ولم أزل معه ، ومن معى من المهاجرين والأنصار ، فكيف غرب هذا عن جماعتنا وعلمته أنت ، وأنت واحد يمكن فيك أن تغلط وتنسى ، بل رأى الحق أتباعه ، والرجوع عن رأيه فى ترك توريث المرأة من دية زوجها . وقضى فى الجنين بما سمع وأعلم من حضر أنه لو لم يسمع عن النبى صلى الله عليه وسلم فيه شيئاً لقضى فيه بغيره ، وكان يرى إذا كان الجنين حياً ففيه مائة من الإبل ، وإن ميتاً فلا شىء له .

ولكن الله تعبد الخلق بما شاء على لسان نبيه ، فلم يكن له ، ولا لأحد إدخال (لم) ولا (كيف) ولا شيئاً من الرأى على الخبر عن رسول ، ولا رده على من يعرفه بالصدق فى نفسه وإن كان واحداً .

ولقد ذكر الشافعى فى الرسالة تعليلا لكون عمر أحياناً كان لا يكتفى بخبر واحد حتى يكون من يعاضده ، ويفسر مكانه من الاجتهاد والقضاء والفتيا ، وهذا التعليل هو قوله : « لا يطلب عمر مع رجل أخبره آخر إلا على أحد ثلاثة معان » :

١ — إما أن يحتاط ، فيكون ، وإن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد ، فخبر اثنين أكثر ، وهو لا يزيد إلا ثبوتاً . وقد رأيت ممن أثبت خبر الواحد من يطلب معه خبراً ثانياً ، ويكون فى يده السنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم من خمسة وجوه فيحدث بسادس ، فيكتبه ، لأن الأخبار كلما تواترت وتظاهرت كان أثبت للحجة وأطيب للنفس ، وقد رأيت من الحكام من يثبت عنده الشاهدان العدلان والثلاثة ، فيقول للمشهود له زدنى شهوداً ، وإنما يريد أن يكون بذلك أطيب لنفسه ، ولو لم يزده المشهود له على شاهدين لحكم له بهما .

٢ — ويحتمل أن يكون لم يعرف المخبر ، فيقف عن خبره ، حتى يأتى مخبر يعرفه ، وهكذا من أخبر من لا يعرف لم يقبل خبره . ولا يقبل الخبر إلا عن معروف بالاستئهال لأن يقبل خبره .

٣ — ويحتمل أن يكون المخبر له غير مقبول القول عنده ، فيرد خبره ، حتى يجد غيره ممن يقبل قوله .

ولقد سرد الشافعى أخبار كثيرين من التابعين وتابعيهم بعد أخبار الصحابة فى الأخذ بأخبار الآحاد ، وترك الرأى فى موضع ورودها ، ثم قال بعد ذلك : «ولو جاز لأحد من الناس أن يقول فى الخاصة : أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتهاء إليه ، بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبته جاز لى ، ولكن أقول لم أحفظ من فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا فى تثبيت خبر الواحد» .

١٤٨ — وإذا كان الشافعى يعتبر أخبار الآحاد أو كما يعبر هو عنها علم الخاصة أو خبر الخاصة حجة فى العمل فهو لا يضعها فى مرتبة القرآن ، ولا فى مرتبة السنة المجمع عليها ، بل يجعلها دونهما فى الاحتجاج ، إذ أن الكتاب والسنة المجمع عليه كلاهما قطعى الثبوت ، فالشك فيهما يخرج الشاك عن الإسلام ، «ومن امتنع من قبول ما جاء به الكتاب أو السنة المجمع عليه استتيب . أما خبر الخاصة فهو ملزم للعالمين فى العمل ، وليس لهم رده ، كما أنه ليس لهم رد شهادة العدول ، ولكن لأن الخبر جاء عن طريق الانفراد ، لو شك شاك فى هذا لم نقل له تب ، بل نقول ليس لك إلا أن تقضى بشهادة الشهود العدول ، وإن أمكن الغلط ، ولكن تقضى بذلك على الظاهر من صدقهم ، والله ولى ما غاب عنك منهم» .

وبهذا تراه يضع الأمور فى مواضعها ، فهو يجعل خبر الآحاد حجة فى العمل دون الاعتقاد فيقرر أن الشك فيه لا عقاب عليه ، ولكن العمل به أمر لا بد منه ؛ للحجج التى ساقها ، ولخصناها لك فيما مضى ، ولأنه لا طريق لنقل سنة النبى صلى الله عليه وسلم إلا إذا قبلنا أخبار الثقات ، ولأن خبر الصادق يرجح صدقه ، واحتمال كذبه غير ناشىء عن دليل ، وفى الأعمال لا يؤخذ بالاحتمالات التى لا تنشأ عن دليل .

١٤٩ — والشافعى يشترط فى قبول أحاديث الآحاد شروطاً دقيقة فى الراوى فهو يشترط (١) أن يكون ثقة فى دينه معروفاً بالصدق فى حديثه ، فلا يقبل الحديث عمن لم يعرف بالصدق ، ولا يقبل من غير متدين (٢) وأن يكون عاقلا لما يحدث

فاهماً له ، بحيث يستطيع أن يحيل معانى الحديث من لفظ إلى لفظ أو يكون ممن يؤدى الحديث بحروفه كما سمع ، لايحدث به على المعنى ، لأنه إذا حدث به على المعنى ، وهو غير عالم بما يحيل المعنى به من لفظ إلى لفظ لم يدر لعله يحيل الحلال إلى الحرام ، فإذا أداه بحروفه لم يبق وجه يخاف فيه إحالته (٣) وأن يكون ضابطاً لما يرويه بأن يكون حافظاً له إن حدث به من كتابه (٤) وأن يكون قد سمع الحديث ممن يروى عنه ، وإلا كان مدلساً (٥) وأن يكون الحديث غير مخالف لحديث أهل العلم فى الحديث إن شركهم فى موضوعه .

ثم يشترط فى كل طبقة من الطبقات الشروط الأربعة السابقة ، حتى ينتهى الحديث موصولا إلى النبى صلى الله عليه وسلم أو إلى من انتهى إليه دونه إن انتهى عند تابعى ، على ما بين إن شاء الله تعالى .

وإن تلك الشروط التى اشترطها الشافعى لقبول روايات الخاصة هى الشروط التى أخذ بها علماء مصطلح الحديث ، ولقد اتفقوا عليها ، ولم يختلفوا فيها .

١٥٠ — وقد ذكر الشافعى أن شروط الراوى يجب أن تتوافر فى الراوى حتى يصل إلى النبى صلى الله عليه وسلم أو من ينتهى إليه الحديث كأنه يقبل بعض الأحاديث التى لا تتصل سندها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والحق أن الشافعى يقبل الحديث المرسل ويعتبره حجة دون حجة السند ، والمرسل هو الحديث الذى يقف فيه السند عن التابعى ، ولا يذكر فيه الصحابى الذى روى عنه التابعى ، والشافعى يقيد قبوله بشروط دقيقة ، فهو لا يقبله بإطلاق كما فعل بعض العلماء ، ولا يرده بإطلاق كما فعل غيرهم . بل يقف موقفاً معتدلا بين الرادين والقابلين [١] فهو لا يقبله من التابعى الذى لم يلق عدداً كبيراً من الصحابة بل يقبله

(١) مذاهب علماء الحديث، والفقهاء فى شأن المرسل ثلاثة : المذهب الأول أنه ضعيف يرد ولا يجب العمل به . وذكر النووى فى التقريب أن ذلك رأى جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء وأصحاب الأصول ، والعلة فى رده هو جهل من روى عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وعدم تسميته . ولأنه إذا كانت الرواية عن المسمى المجهول مردودة فأولى أن ترد عمن لا يسمى قط
المذهب الثانى قبوله مطلقاً وهو مذهب مالك وأحمد ، ونقل العراقى أنه مذهب الجماهير . =

من كبار التابعين الذين شاهدوا كثيرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويشترط فى قبوله منهم النظر فيه ، والبحث عما يسوغ قبوله من مسوغات .

منها أن ينظر إلى ما أرسله التابعى الكبير ، فإن وجد أن الحفاظ المأمونين أسندوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم معنى ما روى كان هذا دلالة واضحة على صحة المرسل ، وصدق من رواه .

ومنها أن ينظر هل يوافقه مرسل غيره قبله أهل العلم بطريق من السند غير طريقه ، فإن وجد ذلك كانت هذه دلالة تسوغ القبول ولكنها أضعف من الأولى ، وذلك لأن دليل المرسل السابق الذى جعله مقبولا أقوى من هذه الدلالة ، إذ الأول حديث مسند ، قوى مرسلات التابعى ، أما هذه المرتبة فدليلها حديث مرسل مقبول عند أهل العلم قوى تلك المرسلات . ولا شك أن المسند أقوى من المرسل .

ومنها أن ينظر إلى بعض ما يروى عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قول فإن وافق المرسل قبل ، لأنه يكون فى هذا دلالة على أنه لم يؤخذ مرسله إلا عن أصل يصح ، وهذه رتبة دون الثانية .

ومنها أن يوجد جماعات من أهل العلم يفتون بمثل ما جاء به المرسل فيقبل ، وهذه هى المرتبة الأخيرة .

فإن لم توجد معاضدة للإرسال بواحدة من هذه الأمور الأربعة رد المرسل ولا يقبل فى عمل ، ولا يلزم به أحد .

= وقد ذكر حجته القرافى فقال « حجة الجواز أن سكوته عنه مع عدالة الساكت ، وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام يقتضى أنه ما سكت عنه ، إلا وقد جزم بعدالته فسكوته كإخباره بعدالته . وهو لو زكاه . لقبلنا تزكيته فكذلك سكوته عنه ، حتى قال بعضهم إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق لأن المرسل قد تذمم الراوى وأخذه فى ذمته عند الله تعالى وذلك يقتضى وثوقه بعدالته وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع ينظر فيه ولم يتذممه » .

المذهب الثالث مذهب الشافعى وهو التوسط بين الرد والقبول فهو يأخذ بالمرسل الذى ينتهى إلى كبار التابعين إذا أسند مرسل ذلك التابعى أو قوى بمرسل مقبول أو قول صحابى أو فتوى [جماعات من العلماء بمثل ما نص فيه .

وترى من هذا أن الشافعى يقيد قبول المرسل بقيدين: أحدهما أن يكون المرسل من كبار التابعين الذين لقوا كثيرين من الصحابة ، والثانى أن تكون ثمة دلالة تقوى سند الارسال من الدلالات الأربع السابقة .

والمرسل فى حال قبوله لا يكون فى قوة المسند ، لأنه منقطع السند عن الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نستطيع أن نزعم أن الحجة تثبت به ثبوتها بالمتصل ، ويعلل الشافعى تأخير مرتبة المرسل عن المتصل بقوله : « إن معنى المنقطع مغيب يحتمل أن يكون حمل عمن يرغب عن الرواية عنه إذا سمى ، وأن بعض المنقطعات وإن وافقه مرسل مثله،فقد يحتمل أن يكون مخرجهما واحدا من حيث لو سمى لم يقبل ».

١٥١ — نرى مما تقدم أن الشافعى تكلم فى سند الأحاديث متصلة ومرسلة، وفى رجالها ، واشترط فى الرواة شروطاً تبعه عليها رجال الحديث من بعده،ولم يكتف بذلك بل تكلم فى العلل التى تعرض لمتن الحديث من حيث موافقته للكتاب ، ومن حيث اختلاف الأحاديث بعضها مع بعض،وبذلك تعرض لمتن الحديث بالدراسة ، ليكون معمولا به ، أولا يكون معمولا به .

فلقد فرض أن الأحاديث لا يمكن أن تكون مخالفة لما فى كتاب الله تعالى ، ولا مناقضة لما نص عليه نصاً محكما لا نسخ فيه ، ويقول فى ذلك « كل ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع كتاب الله من سنة.فهى موافقه كتاب الله تعالى فى النص بمثله، وفى الجملة بالتبيين عن الله ، والتبيين يكون أكثر تفسيرا من الجملة ، وما سن مما ليس فيه نص كتاب الله،فبفرض الله طاعته عامة فى أمره تبعناه » ويفهم من فحوى ذلك الكلام ومرماه أنه لا يمكن أن تكون السنة مخالفة نصاً من نصوص القرآن المحكمة التى لا نسخ فيها ، بل هى إما مبينة للكتاب ، أو مفصلة لمجمله ، أو آتيه بحكم ليس فى القرآن نص فيه ، ويأمر القرآن الكريم العام بطاعة الرسول تتبع فيما لا نص فيه ، فلا يمكن إذن أن تكون السنة مناهضة للكتاب ، لأنها استمدت القوة منه ، وكل خبر قد ورد مناهضاً لمحكم الكتاب يكون مردوداً بالبناء على ذلك .

أما الإختلاف بين السنة، فالشافعي يقسمه قسمين : (أحدهما) اختلاف عرف فيه الناسخ من المنسوخ ، وهذا يعمل بالناسخ ، ويترك المنسوخ ، لأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم تنسخ بسنته، ولا يصح أن يكون ذلك اختلافاً ، إذ المنسوخ قد ألغى العمل به ، بالسنة نفسها وتصريحها ، ويضرب لذلك مثلا بالقبلة فيقول : «كان أول ما فرض الله على رسوله فى القبلة أن يستقبل بيت المقدس للصلاة ، فكان بيت المقدس القبلة التى لا يحل لأحد أن يصلى إلا إليها فى الوقت الذى استقبلها فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما نسخ الله قبلة بيت المقدس ، ووجه رسوله والناس إلى الكعبة كانت الكعبة القبلة التى لا يحل للمسلم أن يستقبل المكتوبة فى غيرها ، ولا يحل أن يستقبل بيت المقدس أبداً . وكل كان حقاً فى وقته ، بيت المقدس من حين استقبله النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن حول عنه الحق فى القبلة ، ثم البيت الحرام الحق فى القبلة إلى يوم القيامة... وهذا مع إبانته لك الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة دليل على أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا سن سنة حوله الله عنها إلى غيرها سن أخرى يصير إليها الناس بعد التى حول عنها، لئلا يذهب على عامتهم الناسخ، فيثبتون على المنسوخ».

وفى هذا يثبت الشافعى أن نسخ القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام لم يكن بالكتاب فقط ، بل كان بالسنة أيضاً ؛ لأن الله لما أبان تحويل القبلة إلى الكعبة من رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة بيانا للكتاب يكون بها مع قول الله تعالى ما ينسخ السنة السابقة ، ولذلك يقول بعد البيان السابق تعليلا له «لئلا يشتبه على أحد بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم يسن فيكون فى الكتاب شىء يرى من جهل اللسان، أو العلم بموقع السنة من الكتاب . أو إبانتها معانيه أن الكتاب ينسخ السنة»، وكأنه فى هذا يرى أن السنة لأن مقامها من الكتاب بيانه وتفصيل ما فيه من إجمال لا ينسخها الكتاب وحده ، بل إذا كان فى الكتاب ما ينسخ سنة أردف الكتاب بسنة أخرى تكون ناسخة . وذلك لما للسنة من مقام البيان، وقد بين ذلك عند الكلام فى النسخ عند الشافعى[١] .

---

(١) يمثل الشافعى بالسنة التى نسخت بغير ما ذكر بنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم=

١٥٢ — قد بينا السنة إذا اختلفت . وعرف الناسخ فيها من المنسوخ عند الشافعي ونقلنا لك ماضرب به من الأمثال على ذلك، وهذا هو القسم الأول من الأحاديث المختلفة ، أما القسم الثاني فهو الاختلاف بين الأحاديث التي لم يعرف فيها الناسخ من

= لضحايا لأكثر من ثلاث ثم ترخيصه بعد ذلك في الادخار ويقول في ذلك « عن ابن عمر نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث قال عبد الله بن أبي بكر فذكرت ذلك لعمرة فقالت صدق سمعت عائشة تقول : دف ناس من أهل البادية حضرة الأضحى في زمان النبي صلى الله عليه وسلم فقال النبي ادخروا لثلاث ، وتصدقوا بما بقي قالت فلما كان بعد ذلك قيل يارسول الله : لقد كان الناس ينتفعون بضحاياهم يجملون منها الودك ويتخذون الأسقية فقال رسول الله: وما ذاك أو كما قال قالوا يارسول الله نهيت عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث فقال رسول الله : إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا » ثم يروى عن علي عن الرسول أنه قال لا يأكل أحد من لحم نسكه بعد ثلاث » ثم يقول الشافعي بعد ذلك : « فلما حدثت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم بالرخصة فيها بعد النهي وأن رسول الله أخبر أنه إنما نهى عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث للدافة كان الحديث التام المحفوظ أوله وآخره وسبب التحريم والاحلال فيه حديث عائشة عن النبي وكان على من علمه أن يصير إليه .

وحديث عائشة من أبين مايوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن ، وهذا الكلام من الشافعي صريح في أن حديث عائشة يدل على أن النهي عن الادخار لأكثر ، من ثلاث نسخه الترخيص بعد ذلك بالادخار غير المقيد بالزمن ، ولكن النظر الدقيق لايجعل حديث عائشة ناسخا للنهي السابق ، لأن النهي السابق كان لمعنى ، وهو وجود الدافة الذين نزلوا بالمدينة حضرة العيد ، فكانت الصدقة والاطعام واجبين ، وكان الادخار لأكثر من ثلاث متنافيا مع الاطعام فنهى عنه ، فهو نهي مقيد بمعنى متحقق ، كلما تحقق في كل ما يشابه هذه الواقعة كان النهي، فإذا لم يوجد ذلك المعنى فالادخار على الإباحة غير ممنوع ، وهذا مايستفاد بصريح عبارة النبي صلى الله عليه وسلم في روايه عائشه ، فلا نسخ إذن ، لأن النسخ يقتضي إلغاء الحكم السابق، ولا إلغاء على هذا الوضع ، لأن النهي يتحقق إذا ثبت مثل هذه الحال ،ولذا تردد الشافعي في إثبات النسخ في هذا الحديث ، مع قوله إن حديث عائشه من أبين ما يوجد في الناسخ والمنسوخ من السنن، ولقد كان تردده واضحا في كتاب مختلف الحديث ، وصريحاً في الرسالة . فقد قال في الرسالة ، بعد أن قال في حديث عائشة ما قال مانصه : « فالرخصة بعدها في الإمساك والأكل والصدقة من لحوم الضحايا إنما لواحد من معنيين ، لاختلاف الحالين ، فإذا دفت الدافة ثبت النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث، وإذا لم تدف دافة فالرخصه ثابتة بالأكل والادخار والصدقة ، ويحتمل أن يكون النهي عن إمساك لحوم الضحايا بعد ثلاث منسوخا في كل حال، فيمسك الإنسان من ضحيته ما شاء ،ويتصدق بما شاء » تردد الشافعي في الحكم بالنسخ ، وبين أنه احتمالي . وبذلك يكون قد خالف قوله في حديث عائشة أن النسخ فيه من أبين السنن ، لأنه لا نسخ مع الاحتمال ، إلا إذا توسعنا في معنى النسخ فشمل تقييد المطلق ، ومهما يكن ، فنحن أميل إلى عدم النسخ .

المنسوخ، وهذه يقسمها الشافعى إلى قسمين : أحدهما ما أمكن التوفيق بينها، وكان الاختلاف فى ظاهر القول، لا فى المعنى والمرمى، فإذا أمكن التوفيق بضرب من ضروبه سرنا إليه، ولايسار إلى الاختلاف إلاحيث لا يكون إلى التوفيق سبيل.

١ ـــ وإن اختلاف الرواية فى الاستقصاء عند بعض الرواة، والاختصار عند آخر قد يكون له دخل فى ظاهر الاختلاف، ولو علم الخبر بجملته وتفصيله، وتبين المختصر والمتقصى لتبين أن لاخلاف. ويقول الشافعى فى ذلك: يسأل (أى الرسول) عن الشىء فيجيب على قد المسألة، ويؤدى عنه المخبر الخبر متقصى، والخبر مختصراً فيأتى ببعض معناه دون بعض، ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه، ولم يدرك المسألة، فيدله على حقيقة الجواب بمعرفته السبب الذى يخرج عليه الجواب.

٢ ـــ وقد يسن النبى فى الشىء سنة ويذكر فيها حكمه، ويذكر حكما يخالفه فى حال غيرها، ثم ينقل الحكمين من غير بيان الحالين اللتين فيهما، فيظهر التخالف بينهما، ولو تبينت كلتا الحالتين لظهر أن لا خلاف، وأن كل حكم فى حاله.

٣ ـــ وقد يسن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكما فى أمر لمعنى فيه، ويسن حكما آخر فى أمر آخر فيه معنى الأمر السابق ويزيد عليه فيكون حكمه مخالفاً للحكم الأول لهذا المعنى الزائد، فيحفظ كل حكم ـ حافظ من غير أن ينبه إلى المعنيين. فإذا تلقى العلماء حفظ كل راو ظن أن هناك خلافا، ولا خلاف ويقول الشافعى فى ذلك «ويسن سنة فى معنى ويسن فى معنى، يخالفه فى معنى ويجامعه فى معنى ـ سنة غيرها لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا ما أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافا، وليس منه شىء مختلف».

فى كل هذه الصور أمكن التوفيق، والبحث فى الحديث، وتقصى الروايات ينتهى بالباحث إلى هذا التوفيق لا محالة.

وإذا لم يجد فيما بين يديه توفيقاً وهذا هو القسم الثانى، وهو الاختلاف الذى لا يمكن التوفيق معه، أى أن الاختلاف فى المعنى والظاهر، لا فى ظاهر اللفظ فقط،

وهنا نجد الشافعي رضى الله عنه يسلك فى ذلك ثلاثة مسالك ، كل واحد منهما يترتب على عدم إمكان سابقه .

المسلك الأول : أنه يفرض التقدم والتأخر بين الحديثين، فيكون متأخر الحديثين ناسخا للمتقدم منهما ، ولكن روى الحديث المنسوخ راو من غير أن يعلم ناسخه ، ويتحرى لتحقيق هذا الغرض وسيصل إليه طالبه الباحث عنه ، إن كان ثمة نسخ ، لأن ذلك إن غاب عن بعض العلماء لايغيب عن عامة العلماء . فطالبه سيجده إن كان.

المسلك الثانى : يكون إذا تحقق الاختلاف بين الحديثين من غير توفيق بينهما ولا نسخ وتحرى العالم عن ذلك فلم يجده ، وهنا يوازن الشافعي بين الحديثين من حيث السند ، فإذا كان الحديثان غير متكافئين من حيث الثبوت أى أن رواية أحدهما أقوى من رواية الآخر يصار إلى الأثبت من الحديثين ، فيؤخذ به ويهمل الآخر.

المسلك الثالث : أن يكون أحد الحديثين له دلالة من كتاب الله أو سنة نبيه الثابتة أو عليه شواهد فى الجملة تؤيد معناه ، فيصار إليه .

ولا يفرض الشافعي رضى الله عنه أن يكون بين حديثين اختلاف ولا يمكن التوفيق بينهما ، ولا يمكن معرفة الناسخ والمنسوخ فيهما ولا يمكن الترجيح بينهما لقوت الثبوت أى أنه لا يفرض حديثين تساوياً فى الثبوت ، بينهما اختلاف لا توفيق معه ، وغاب عن علم العلماء الناسخ من المنسوخ منهما وقد كان منعه ذلك أساسه الاستقراء والتتبع ، فهو فى هذا كان عمليا لا يجرى وراء الفروض التى ليس لها سند من المتحقق الثابت ، ولذا يقول : « ولم نجد عنه حديثين مختلفين إلا ولهما مخرج أو على أحدهما دلالة بأحد ما وصفت ، إما بموافقة كتاب أو غيره من بعض الدلائل » .

ولقد ذكر الشافعي لكل ما ساق من قواعد أمثلة لأحاديث متعارضة ، وفق بينها أو نسخ أحدها أو رجح بينها .

مقام السنة من الكتاب

١٥٣ — بين الشافعى رضى الله عنه مقام سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كتابه ، فبين أنها بالنسبة لكتاب الله الكريم على خمسة أقسام .

أولها : أنها تبين مجمله بأن تبين السنة الفرائض المجملة فى القرآن فتبين مفصلها وتذكر مواقيتها .

ثانيها : أنها تبين العام الذى أراد به العام ، والعام الذى أراد الله سبحانه وتعالى به الخاص .

ثالثها : فرائض تثبت فى القرآن بالنص ، وزاد النبى صلى الله عليه وسلم بوحى من الله عليها فى مواضعها ـ أحكاما تترتب عليها أو متصلة بها .

رابعها : أن تأتى السنة بحكم ليس فى القرآن نص عليه ، وليس هو زيادة على نص قرآنى .

خامسها : الاستدلال بالنسبة على الناسخ والمنسوخ .

ولنتكلم فى كل واحد من هذه الأقسام بكلمة مقتبسين ما نقول من تفصيل الشافعى له رضى الله عنه فى الرسالة ، ونستطيع أن نرجع الثلاثة الأول من هذه الأقسام إلى جامع واحد ، وهو بيان السنة الشريفة للقرآن الكريم ، وقد يكون الأخير متصلا أيضا بهذا البيان ، ولكن لما له من مكانة واتساع آفاق نتركه إلى الكلام فى النسخ .

بيان السنة للقرآن

١٥٤ — اتفق العلماء على أن الكتاب الكريم يستعان فى بيانه . وتعرف مراميه وأحكامه بالسنة النبوية . فليس لأحد أن يزعم أنه يستطيع فهم القرآن ومعرفة كل أحكامه من غير استعانة بالسنة الشريفة . ولقد وجد قوم ينكرون بعض السنة كما علمت ، فكان منهم من قال لمطرف بن عبد الله : « لا تحدثونا إلا بالقرآن » فقال له مطرف « ما نريد بالقرآن بدلا ، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا » ولقد روى الأوزاعى عن حسان بن عطية قال : « كان الوحى ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحضره جبريل بالسنة التى تفسره » ولقد زعم رجل أن القرآن فيه بيان كل شىء وتفصيله وأنه يستغنى به عن السنة ، فقال له عمران بن حصين : إنك امرؤ أحمق ، أتجد فى كتاب الله الظهر أربعا ، لا يجهر فيها بالقراءة ، ثم عدد إليه الصلاة والزكاة ، ثم قال : أتجد هذا فى كتاب الله مفسرا .

وإذا كان القرآن يحتاج إلى بيان السنة على ذلك النحو ، فقد يرد سؤال كيف يكون فى القرآن بيان كل شىء يتعلق بالأحكام ، وهو قد احتاج إلى السنة فى البيان ؟ والجواب عن ذلك : إن بيان القرآن كلى لا جزئى ، وإجمالى لا تفصيلى ، والسنة تفصل ما أجمل وتبين للناس من كليه ما قد يعلو على مدارك الكافة ، ولا يصل إليه علم الخاصة إلا ببيان الرسول الأمين « إنا نحن نزلنا الذكر . وإنا له لحافظون » .

١٥٥ — من أجل هذا نبه الشافعى رضى الله عنه فى مقام السنة من القرآن إلى أنها تبينه ، وتفصل مجمله ؛ وقد قسمنا بيانها له إلى ثلاثة أقسام ؛ وقد ذكرناها عند الكلام فى القرآن ، وهى ما تبين مجمله ، وما تبين إرادة الخصوص من العام ، وما تبين المراد عند الاحتمال .

ومما مثل به الشافعى لذلك القسم الأخير وقد جعله من بيان المجمل تحريم الجمع بين البنت وعمتها والبنت وخالتها ، بعد آية التحريم فى قوله تعالى : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات الأخ وبنات الأخت . . . »

إلى قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » فقد قال فى هذا : « احتملت معنيين . أحدهما أن ما سمى الله من النساء محرماً محرم ، وما سكت عنه حلال بالصمت عنه ، وبقوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » وكان هذا المعنى هو الظاهر من الآية . وكان بينا فى الآية أن تحريم الجمع بمعنى غير تحريم الأمهات ، فما سمى حلالا حلال ، وما سمى حراماً حرام ، وما نهى عن الجمع بينه من الأختين كما نهى عنه ، وكان فى نهيه عن الجمع بينهما دليل على أنه إنما حرم الجمع ، وأن كل واحدة منهما على الانفراد حلال فى الأصل ، وما سواهن من الأمهات والبنات والعمات والخالات محرمات فى الأصل ، وكان معنى قوله تعالى : « وأحل لكم من سمى تحريمه فى الأصل ، ومن هو فى مثل حاله بالرضاع أن ينكحوهن بالوجه الذى حل به النكاح ... فيكون نكاح الرجل المرأة لا يحرم عليه نكاح عمتها ، ولا خالتها بكل حال كما حرم الله أمهات النساء بكل حال ، فتكون العمة والخالة فى معنى من أحل بالوجه الذى أحلها به »[1] .

ونرى من هذا أن الشافعى رضى الله عنه يبين فى الاحتمال الثانى أن قوله تعالى : « وأحل لكم ماوراء ذلكم » بعد آية التحريم المراد منه ما هو حلال فى ذاته ، لا بالإضافة إلى شىء آخر بأن كان الحل فيه على شروط النكاح ، ولذا يحرم الجمع بين أكثر من أربع ، ولا يتنافى ذلك مع الحل الذاتى ، لأن الحل فى القرآن على شرطه فى النكاح ، وهو ألا يجمع بين أكثر من أربع ، وبينت السنة أنه لا يجمع بين المرأة وعمتها ، ولا بين المرأة وخالتها ،

(١) ولم يذكر الشافعى هنا فى الرسالة لم يبين ما ثبت به تحريم بين المرأة وعمتها وخالتها ، وقد بينه فى الأم فقال : « أخبرنا مالك عن أبى الزناد عن أبى هريرة أن النبى صلى الله عليه وسلم قال : « لا يجمع بين المرأة وعمتها ، ولا بين المرأة وخالتها ، وبهذا نأخذ ثم قال : فإن قال قائل : قد ذكر الله عز وجل من حرم من النساء ، وأحل ما وراءهن » قيل القرآن عربى ، منه محتمل مع ذكر الله من حرم بكل حال فى الأصل ، ومن حرم بكل حال إذا فعل الناكح أو غيره فيه شيئا مثل الربيبة إذا دخل بأمها حرمت ، ومثل امرأة أبيه إذا نكحها أبوه حرمت عليه بكل حال ، وكانوا يجمعون بين الأختين فحرمه ، وليس فى تحريم الجمع بين الأختين إباحة أن يجمع ما عدا الأختين محرما ما كان أصلا فى نفسه ، وقد يذكر الله عز وجل الشىء فى كتابه فيحرمه ، ويحرم على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم غيره . مثل قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ليس فيه إباحة أكثر من أربع ، لأنه انتهى بتحليل النكاح إلى أربع ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة أمسك أربعا ، وفارق سائرهن ، فأبان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم أن انتهاء حل الله بتحليله إلى أربع حظر لما وراء أربع » .

فكانت السنة حينئذ معينة لشرط الحل فى هذا العام ، وذلك لا يتعارض مع أصل الحل ؛ لأن الحل مقيد بكونه على شرط النكاح وقواعده .

ومما مثل به الشافعى فى هذا المقام أيضاً قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً ، أو لحم خنزير ، فانه رجس ، أو فسقاً أهل لغير الله به » فاحتملت هذه الآية أنه لا يحرم على الطاعم طعام إلا ما استثنى ، وهو الميتة ، والدم المسفوح ، ولحم الخنزير ، وما أهل لغير الله ، وهذا هو الظاهر الذى يصار إليه لو لم يكن ما يخالفه ، واحتملت الآية الكريمة أن يكون الكلام فى الاجابة عن سؤاله عليه السلام ، فهو قد سئل فأجاب عن السؤال فى موضع السؤال ، فهذه المحرمات هى المذكورة ، لأنها هى التى تتصل بالسؤال ، ولا ينفى ذلك تحريم ما عداها أى أن التحليل فى الآية ليس مطلقاً ، بل هى تبين المحلل والمحرم فى موضع السؤال فقط ، واحتملت الآية أن تكون مقيدة فى تحليلها وتحريمها بما كانوا يأكلونه ، ويألفون طعامه ، فالآن تبين محلله ومحرمه ، وهى لا تنفى وجود محرم غير ما ذكر ، وقد أيدت السنة احتمال تقييد الآية فى تحريمها بما ورد من تحريم أمور غير المذكورة فيها بما رواه أبو ثعلبة : أن النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن كل ذى ناب من السباع ، وبما رواه أبو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال : « أكل كل ذى ناب من السباع حرام » .

١٥٦ — وفى القرآن نصوص انصوصة فى سن رسول الله صلى الله عليه وسلم معها ولا تأتى السنة فيها بزائد عن القرآن ، بل تجىء بيانا لظاهره ، ويؤكد معناه وذلك مثل سنة النبى صلى الله عليه وسلم مع آية الطهارة . إذ يقول الله تعالى : يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم ، وأرجلكم إلى الكعبين ، وإن كنتم جنبا فاطهروا » وقال تعالى فى سورة النساء : « ولا جنباً إلا عابرى سبيل ، حتى تغتسلوا » .

فلقد سن رسول الله صلى الله عليه وسلم الوضوء كما جاء فى الكتاب الكريم : غسل وجهه ، ويديه إلى المرفقين ، ومسح برأسه ، وغسل رجليه إلى الكعبين . سأل رجل عبد الله بن الزبير : « هل تريني كيف كان رسول الله يتوضأ ، فقال عبد الله نعم ،

فدعا بوضوء ، فأفرغ على يديه ثم مضمض ، واستنشق ثلاثاً ، ثم غسل وجهه ثلاثاً ثم غسل يديه مرتين إلى المرفقين ، ثم مسح برأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه ، ثم ذهب بهما إلى قفاه ، ثم ردهما إلى المكان الذى بدأ منه ، ثم غسل رجليه ، وبهذا كانت سنة رسول الله ﷺ موضحة للقرآن الكريم مؤيدة لظاهرة مزيلة لكل احتمال ، ولو لم يكن ناشئاً عن دليل ، طالب الله بغسل الوجه واليدين والرجلين ، فاحتمل العدد فى الغسل ، وأن يكون مرة ، والظاهر الاكتفاء بمرة ، فجاءت السنة مؤيدة ذلك الظاهر مثبتة له . وكان القرآن فى ظاهره يوجب غسل المرفقين مع اليدين والكعبين مع القدمين ، ويحتمل احتمالا بعيداً عدم دخولها ، فجاءت السنة وأيدت الظاهر ، وكذلك فى الغسل بينت السنة ما يؤيد ظاهر القرآن الكريم ويوضحه .

ونرى هنا أن السنة توضيح لظاهر القرآن ، وإن كان ثمة احتمال فهى تزيل الاحتمال بما يعين الاحتمال الذى يؤخذ من ظاهر القول ، بخلاف السنة فى القسم السابق ، فإنها قد تأتى بتعيين الاحتمال الذى لا يتفق مع الظاهر ، وبذلك تفسر القرآن وتبينه على غير ما يؤخذ ظاهر اللفظ مجرداً كما تبين فى آية المحرمات .

وبهذا كله تبين كيف كانت السنة بياناً للقرآن الكريم ، تبين مجمله وتوضح ظاهره وتؤيده وتخص عامه، وقد ضرب لذلك الشافعى الأمثال ، ووضحه بالجزئيات ، ونور السبيل لأصول مذهبه النقلية ، وكيف كان يفهم النصوص .

السنة التي ليس فيها نص كتاب بعينه

١٥٧ — هذا هو القسم الرابع الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه في مقام السنة من الكتاب ، وقد ذكر الشافعي اختلاف العلماء بشأن وجود ذلك القسم ، فمن العلماء من يقول إن السنة النبوية لا تأتي بأحكام زائدة عن القرآن الكريم ، لأن في القرآن الكريم بيان كل شيء يتعلق بشريعة الإسلام ، كما صرح بذلك القرآن الكريم ، ولذلك قال الله تعالى في آخر آية نزلت في القرآن الكريم « اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ، ورضيت لكم الإسلام دينا » فبكمال نزول القرآن كملت الشريعة ، وتمت فكان هذا دليلا على أنه ليس ثمة زائد عليه جاء به النبي مستقلا ، ولم يكن بيانا لما جاء به ، وهذا نص ما قاله الشافعي في بيان ذلك الرأي ، وبيان الرأي الذي يستفاد من سياق كلامه أنه يختاره ، وهو أن السنة تأتي بالزائد عن الكتاب فقد قال : « ما سن رسول الله تعالى ليس فيه نص كتاب ، فمنهم من قال جعل الله بما افترض من طاعته ، وسبق في علمه من توفيق لرضاه أن يسن فيما ليس فيه نص كتاب ، ومنهم من قال لم يسن سنة قط ، إلا ولها أصل في الكتاب ، كما كانت سنته تبين عدد الصلاة وعملها على أصل جملة فرض الصلاة . وكذلك ما سن من البيوع وغيرها من الشرائع لأن الله قال : « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » وقال : « وأحل الله البيع وحرم الربا » فما أحل وحرم ، فإنما بين فيه عن الله ، كما بين الصلاة ، ومنهم من قال جاءته رسالة الله فأثبتت سنته بفرض الله ، ومنهم من قال ألقي في روعه كل ما سن ، وسنته الحكمة ، وعند النظر في هذه الأقوال نجدها أربعة ، وهي ترجع إلى اثنين ، الثاني قسم وحده ، وهو قول من يقول إن السنة لا تأتي بشيء إلا له أصل في الكتاب ، والثلاثة الأخر الأول والثالث والأخير كلها تثبت أن السنة تجيء بزائد عن الكتاب ولكن بعضهم يقول إن السنة تقبل لأنها تجيء على لسان المعصوم فتصادف رضا الله بتوفيقه ، وآخر يقول جاءت بالرسالة عن الله ، والآخر يقول ألقيت في روعه ، والحق أن السنة النبوية جماع كل هذا ، فانحصر الأمر في رأيين ، وكلام الشافعي في مجموع مذهبه يرى أنه لا يلزم أن نحاول إرجاع أحكامها إلى أصل من الكتاب ، بل أنه يقرر أنها قد تجيء بالزائد على هذا

الكتاب ، كما سنبين ذلك فيما يلي [1] .

ومن الأحكام التي جاءت بها السنة تحريم الحمر الأهلية ، والعقل وفكاك الأسير وغير ذلك مما ذكره في الرسالة ويجب التنبيه هنا إلى أن الشافعي مع أنه يرى أن السنة تأتي بالأحكام التي لم ينص عليها في الكتاب يقرر بصريح القول أن السنة للكتاب تبع ، وأنها راجعة إليه .

١٥٨ — بقي القسم الخاص من الأقسام التي ذكرها الشافعي في السنة بالنسبة للقرآن . وهو أنها تبين منسوخة ، ولأجل بيان ذلك كما جاء في الرسالة وجب أن نبين فضل بيان — باب النسخ كما ورد فيها .

---

(١) الشاطبي في الموافقات يؤيد الرأي الذي يقول إن السنة لا تأتي بشيء إلا إذا كان له أصل من الكتاب ، فهو يقول : « السنة راجعة في معناها إلى الكتاب ، فهي تفصيل مجمله ، وبيان مشكله ، وبسط مختصره ، وذلك لأنها بيان له ، وهو الذي دل عليه قوله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فلا تجد في السنة أمراً ، إلا والقرآن دل على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية . وأيضاً مادل على أن القرآن هو كلي الشريعة وينبوع لها ، ولأن الله تعالى قال « وإنك لعلى خلق عظيم » وفسرت عائشة رضي الله عنها بأن خلقه القرآن واقتصرت في خلقه على ذلك ، فدل على أن قوله وفعله وإقراره راجع إلى القرآن ، لأن الخلق محصور في هذه الأشياء ، ولأن الله جعل القرآن تبياناً لكل شيء ، فيلزم من ذلك أن تكون السنة حاصلة فيه في الجملة ، لأن الأمر والنهي أول ما في الكتاب ، ومثله قوله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقوله : « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وهو يريد بإنزال القرآن . فالسنة إذن في محصول الأمر بيان لما فيه ، وذلك معنى كونها راجعة إليه . وأيضاً فالاستقراء التام دل على ذلك حسبما يذكر .

وعندي أن الخلاف في هذا المقام لا يبنى عليه عمل ، بل هو أقرب إلى الخلاف اللفظي ؛ لأن كلا الفريقين يستشهد بالسنة ، ويأخذ بما تأتي حجة مسلمة ولا يتوقف حتى يبحث عن أصلها في الكتاب ، ولأن الذي يقول إن أصول السنة في الكتاب يوسع في معنى الأصل ، فيجعله يشمل الأصول العامة ، لا القاعدة التي تشمل أحكام باب من أبواب الفقه الإسلامي ، ولذا يقول صاحب الموافقات في بيان الأصول في الكتاب والسنة فيقول « إن المصالح لا تعدو الثلاثة الأقسام ، وهي الضروريات ، ويلحق بها مكملاتها والحاجيات وتضاف إليها مكملاتها والتحسينيات ويليها مكملاتها . ولا زائد على هذه الثلاثة . وإذا نظرنا إلى السنة وجدناها لا تزيد على تقرير هذه الأمور . فالكتاب أتى بها أصولا ، لا يرجع إليها ، والسنة أتت بها تفريعاً على الكتاب . وبياناً لما فيه منها ، فلا تجد في السنة إلا ما هو راجع إلى تلك الأقسام .. » ثم يسترسل في بيان ذلك بقول محكم جيد أما الذي يقول إن السنة تأتي بأحكام ربما لا يكون لها أصل فيه في القرآن فيقصد من الأصل النص الإجمالي كالصلاة والزكاة ، ولا يقصد الأصل العام الشرعي ، وإلا فهو يسلم بأن في القرآن بياناً عاماً لكل أصول الإسلام ، وهذا التخريج هو الذي حمل الشافعي مع قوله إن السنة تأتي بما لا نص فيه قد قال إن السنة تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً ومفسرة معنى ما أنزل .

النسخ

١٥٩ — النسخ هو رفع حكم شرعى سابق بنص لاحق مع التراخى بينهما ، أى أنه يكون بين الناسخ والمنسوخ زمن يكون المنسوخ ثابتاً مقرراً ، بحيث لو لم يكن النص الناسخ لاستمر العمل بالسابق ، وكان حكمه قائماً .

والنسخ واقع فى الشرائع السماوية بالنسبة لكل شريعة مع الأخرى ، وفى الشريعة الواحدة ، فشريعة موسى عليه السلام نسخت أحكاما فى شرائع سبقتها ، وشريعة عيسى عليه السلام نسخت أحكاما فى شريعة موسى ، كتحريم يوم السبت ، وشريعة الإسلام نسخت كثيراً مما جاء به موسى وعيسى ، ولكن مهما تختلف الشرائع السماوية فيما بينها ، فهى متحدة فى جملة مراميها الخلقية وتوحيد الله سبحانه وتعالى ، ولذلك ذكر الله سبحانه وتعالى شرائع النبيين جميعاً على أنها واحدة ، لا تنافر بينها . وذلك بالنسبة لأصلها الكلى وهو التوحيد ، ثم لإجماعها جميعاً على ماهو من مكارم الأخلاق وفضائل الناس وأنها جميعاً ترمى إلى إيجاد جماعة فاضلة ، على اختلاف فى طرائق معالجة الجماعات لاختلاف هذه الجماعات .

ولذلك قال الله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً ، والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ، ولا تتفرقوا فيه ، كبر على المشركين ماتدعوهم إليه ، الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب » .

فهذه الشرائع السماوية ، وإن اختلفت فى تفصيلات الأحكام ، وفى طريق إصلاح الجماعات لاختلاف البيئات هى متحدة فى لبها ، متوافقة فى أصولها ، ونسخ بعضها لبعض إنما هو فيما يتعلق بطرق معالجة الجماعات . فلكل جماعة طرق إصلاحها ، ولكل جنس سبيل هدايته ، وأخذه إلى الصراط القويم ، ولذلك لما جاءت الشريعة الإسلامية بعد نضج العقل البشرى ، وتكامل نموه ، وصقل النفس الإنسانية بتجارب الحقب كانت كلية فى أكثر أحكامها المتعلقة بشئون الاجتماع ، وسبل الهداية ، وكانت مخاطبة لكل الأجيال اللاحقة ، صالحة لكل زمان ومكان ، إذ الكلى لا يختلف فيه ، ولا

تتنازع فى إدراكه العقول ، ولكن طريق تطبيقه على الناس مختلف ، فترك الأمر إلى اجتهاد ذوى الفكر .

١٦٠ — والشريعة الإسلامية فيها ناسخ ومنسوخ ، فيها أحكام منسوخة قد جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم ، وربما كان بعضها فى القرآن على اختلاف فى ذلك . وكانت تلك الأحكام مناسبة لأزمانها ، ملائمة فى أوقاتها ، حتى إذا زال ما يقتضى وجودها جاءت الأحكام المحكمة ، فنسخت تلك الأحكام المؤقتة ، وتركنا النبي صلى الله عليه وسلم على المحكم من شريعته ، المقرر الدائم من منهاجه عليه السلام ولا نسخ بعد النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه ما جاء حكم مؤقت ، إلا بين النبي عليه السلام المحكم الذى ينسخه ، والأمر المقرر الثابت الذى يكون فى عنق الأجيال إلى يوم الدين .

ولماذا كان فى شريعة الإسلام النسخ؟ الجواب عن ذلك سهل لمن يعرف شئون الجماعات ، وطرق علاجها ، لقد جاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى قوم لم يكونوا ذوى دين ، ولم يتقيدوا من قبله بشريعة ، ولم يكن لهم منهاج مستقر ثابت يسيرون عليه . فلو نزلت عليهم الشريعة دفعة واحدة ما أطاقوها ، ولو جاءتهم التكليفات جملة نفروا منها ، فجاءت شيئاً فشيئاً ، حتى إذا ذاقوا بشاشة الإسلام ، واستأنست به قلوبهم ، وراضوا نفوسهم على شكائم خلقية فاصلة خوطبوا بالشريعة كلها . فحرمت أشياء كانت مباحة ، وكلفوا أموراً لم يكونوا مكلفيها من قبل ، واعتبر ذلك فى أمرين :

(أحدهما) أن العرب لم تكن العلاقة بين المرأة والرجل عندهم منظمة تنظيما محكما بزواج يحد الحقوق التى تربط الزوجين ، بل كان منهم من يرتبط بنكاح صحيح أقره الإسلام ، ومنهم من يرتبط بغيره ، ومنهم من يتخذ الأخدان ، ومنهم من يستحل نكاح المتعة ، فلما جاء الإسلام حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، ما كانوا يحرمونه وما كانوا يستحلونه بعادات ما أنزل الله بها من سلطان . وكانوا فى الحرب يثقل عليهم هذا التحريم المطلق لانقطاعهم عن أزواجهم وهم قريبو عهد بجاهلية ، فرخص لهم النبي فى المتعة فى الحرب . ثم حرمها تحريما باتاً قاطعاً إلى يوم القيامة .

(ثانيهما) أن الإسلام جاء والعرب يعتبرون الخمر من مفاخرهم ، فكان لابد

أن يتركهم عليها . حتى يستأنسوا بروح الإسلام ، فيعرفوا مافى الخمر من مآثم والقرآن يستدرجهم إلى التحريم شيئاً فشيئاً ، حتى إذا أدركوا مافيها ، وتنادى بمآثمها عقلاؤهم ، حتى لقد قال عمر ذو البصيرة النيرة والبصر الثاقب « اللهم بين لنا فى الخمر بياناً شافياً » فنزل قوله تعالى بالتحريم القاطع : « يأيها اللذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه لعلكم تفلحون ، إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون ، فقالت نفوسهم قبل ألسنتهم انتهينا ، وهكذا تكون الهداية المستقيمة . والسنن القويم .

١٦١ — وإذا كان النسخ لذلك المعنى الذى يتفق مع تاريخ الإسلام فى نشأته ، فيجب أن نقرر أنه لايجيء فى حكم قد اقترن ثبوته بما يدل على الدوام، ولذلك قرر الفقهاء أن النسخ لم يقع فى حكم اقترن بما يدل على التأييد مثل ماجاء فى الخبر عن النبى صلى الله عليه وسلم : « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » ومثل نص النبى صلى الله عليه وسلم على تحريم المتعة إلى يوم القيامة وهكذا ، وذلك لأن النسخ إنما يكون لحكم مؤقت، ولا يذكر الله سبحانه وتعالى فى كتابه ، ولايجيء على لسان النبى صلى الله عليه وسلم الذى ماكان ينطق عن الهوى فى حكم سينسخ — مايفيد تأييده [1] .

ولأن النسخ علاج للجماعة الإسلامية فى عصرها الأول عند نزول الأحكام التفصيلية لم يثبت النسخ قط فى كل من الكليات ، بل كان يجيء فى بعض أحكام تفصيلية جزئية تتعلق بشئون الجماعة ، وذلك جاء النسخ بعد الهجرة إلى المدينة ، عندما أخذ النبى صلى الله عليه وسلم فى إنشاء دولة إسلامية ومدينة فاضلة . لأنه حينئذ جاء علاجاً

(١) أن الاستقراء للمنسوخ من الشريعة والمحكم يدل على أنه لايوجد حكم قد اقترن إثباته بما يفيد التأييد ثم نسخ من بعد ، ولكن علماء الأصول يختلفون فى ذلك اختلافا نظرياً ، فاختار بعضهم امتناع نسخ المقترن بما يفيد التأييد إذا أكد نص التأييد أما إذا لم يؤكد فيجوز نسخه . وقال آخر يمتنع النسخ إذ جاء الحكم المقترن بالتأييد على طريق الخبر مثل قوله عليه السلام : « الجهاد ماض إلى يوم القيامة » واختار أئمة الحنفية امتناع نسخ الحكم المنصوص على تأييده مطلقا . لأن التأييد والنسخ لا يجتمعان ، إذ التأبيد يقتضى بقاء الحكم أبدا ، والنسخ يقتضى إلغاء هذا التأييد ورفعه ، والتأبيد يقتضى حسن الحكم أبدا والنسخ يقتضى قبحه . ومثل هذا لا يتصور أن يكون من الشارع الحكيم .

للجماعة الإسلامية الأولى ، وشرع الإسلام الشرائع الاجتماعية والنظامية اللازمة لإقامة دولة (١) .

ولقد اتفق العلماء على أن الأمور التى لا يختلف العقلاء فى حسنها وقبحها لأن ما فيها من حسن أو قبح لا يقبل السقوط لم يقع فيها نسخ فى الشريعة مثل الإيمان بالله ، وبر الوالدين والصدق فى الحديث ، وحرمة الكذب ، وغير ذلك مما تواضع عليه الناس فى كل من العصور والأجيال على أنه خير مقبول ، أو شر مرذول . فمثل هذا قد اتفق العلماء على أنه لم يقع فيه نسخ ، ولكنهم مع ذلك يختلفون فى جواز نسخ ما يحسن فى العقل أبدا ، فالعلماء الذين قرروا أن العقل يدرك حسن الأشياء وقبحها وأن للأشياء حسناً ذاتياً وقبحاً ذاتياً منعوا النسخ فى تحريم ما أثبت العقل قبحه ، وطلب ما أثبت العقل حسنه ، والذين قالوا إن الأشياء ليس لها حسن ذاتى ، إنما حسنها وقبحها بتحسين الشارع لها بالطلب ، وتقبيحها بالنهى جوزوا النسخ (٢)

---

(١) لقد ذكر الشاطبى فى الموافقات أن النسخ كان معظمه بالمدينة لأن الذى نزل بمكة قواعد كلية والقواعد الكلية غير قابلة للنسخ ، إنما القابل للنسخ أحكام جزئية ثم قال : « كانت الجزئيات المشروعات بمكة قليلة . والأصول الكلية كانت فى النزول والتشريع أكثر ثم لما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، واتسعت خطة الإسلام ، كملت هنالك الأصول الكلية على تدريج كإصلاح ذات البين ، والوفاء بالعقود . وتحريم المسكرات ، وحد الحدود التى تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها وما يحسنها . ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص وما أشبه ذلك — كله تكميل الأصول الكلية . فالنسخ إنما معظمه بالمدينة . لما اقتضته الحكمة الإلهية فى تمهيد الأحكام ، وتأمل كيف تجد معظم النسخ إنما هو لما كان فيه تأنيس أولا للقريب العهد بالإسلام ، وتأليف لهم » .

(٢) اختلف العلماء فى كون العلماء لها حسن ذاتى يدركه العقل ، وقبح ذاتى يدركه ، فقال الأشاعرة إن الأفعال ليس لها حسن ذاتى ولا قبح ذاتى إنما حسنها وقبحها يجىء من أمر الشارع وحسن . ومن نهى الشارع وقبح ، وذلك لأن الحسن والقبيح ليس لهما مقاييس مضبوطة يقاس بها الأشياء فيحكم بحسنها أو قبحها . بل يختلف الحكم العقلى على الأشيا باختلاف الأشخاص وباختلاف الأزمان واختلاف الأحوال . وما كان كذلك لا يمكن أن يكون وصفاً ذاتيا للشىء فلم يبق إلا أن حكم الشارع يكون مقياسا . وقال أكثر المعتزلة أن للأشياء حسنا ذاتيا وقبحاً ذاتياً . لأن البداهة تحكم بأن أموراً يدرك العقل حسنها بضرورة إدراكه كإنقاذ الغريق وشكر المنعم والصدق . وأشياء يدرك العقل بالضرورة قبحها كالكفر ، وإيلام البرىء والكذب الذى لا غرض منه وإذا كان العقل يدرك بالضرورة حسن مثل هذه الأشياء وقبحها من غير نظر وترديد من الأمور . فلا بد أن يكون لهذه الأشياء حسن أو قبح ذاتى تستطيع العقول إدراكه إما بالضرورة ، وإما بالنظر والتأمل .

ومهما يكن من أمر هذا الخلاف النظرى ، فالشريعة بمناجاة من خلافهم ، فلم يكن فى الاستقراء نسخ فى تحريم ما أثبتت العقول قبحه ، ولا فى طلب ما أثبتت العقول حسنه ، ورحم الله ذلك الأعرابى ، الذى سئل : لماذا آمنت بمحمد؟ فقال : « ما رأيت محمداً يقول فى أمر أفعل والعقل يقول لا تفعل ، ويقول فى أمر لا تفعل ، والعقل يقول افعل » .

١٦٢ — وفى الجملة إن النسخ فى الشريعة الإسلامية قد ثبت فى الدائرة التى رسمناها ، وفى تلك الحدود التى ذكرناها ، ولقد قرره الشافعى فى رسالته فقال رحمه الله فى حكمته : « إن الله خلق الخلق ، لما سبق فى علمه مما أراد بخلقهم وبهم ، لا معقب لحكمه ، وهو سريع الحساب ، وأنزل عليهم الكتاب تبياناً لكل شيء ، وهدى ورحمة وفرض عليهم فرائض أثبتها ، وأخرى نسخها رحمة لخلقه بالتخفيف عنهم ، وبالتوسعة عليهم ، زيادة فيما ابتدأهم به من نعمة ، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جنته والنجاة من عذابه ، فعمتهم رحمته ، فيما ثبت ونسخ ، فلله الحمد على نعمه .

١٦٣ — ولقد أثبت الشافعى أن النسخ يكون فى الكتاب[1] ويكون فى السنة ،

(١) فى هذه القضية قرر الشافعى أن الأحكام التى جاء بها الكتاب الكريم فيها المنسوخ وفيها المحكم ولكن من العلماء من يقرر أن القرآن الكريم شريعة محكمة وما من حكم اشتمل عليه إلا وهو ثابت دائم . ومن هؤلاء أبو مسلم الأصفهانى وجمهور العلماء (١) يحتجون بقوله تعالى (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها) (٢) وبثبوت النسخ فعلا فى القرآن كنسخ آية الوصية بآيات المواريث ، وغيرها من الآيات وقد أحصاها صاحب الاتقان فى نحو عشرين موضعاً (٣) وبقوله تعالى : (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل) .

وقد احتج أبو مسلم (١) بأن القرآن لو كان فيه نسخ لكان ذلك إبطالا لبعض ما اشتمل عليه ، والإبطال حكم بأن فيه باطلا والله سبحانه وتعالى يقول فى وصف الكتاب (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) وبأن القرآن شريعة أبدية باقية إلى يوم القيامة ، وحجة على الناس إلى يوم القيمة وإنما يناسب ذلك ألا يكون فيه نسخ . وفى السنة الكريمة متسع للشرائع الوقتية التى تنسخ بغيرها (٢) وبأن أكثر أو كل ما اشتمل عليه القرآن كلى عام لا جزئى خاص ، وفيه بيان الشريعة كلها بطريق الإجمال لا بطريق التفصيل ، والمناسب لهذه الأوصاف فى أحكام القرآن ألا يعتريها النسخ وقد أجيب لأبى مسلم عن أدلة الجمهور بأن قوله تعالى ما ننسخ غير متعينة للدلالة على النسخ . لأنه قد يكون المراد بالآية المعجزة ، =

وأن الكتاب هو الذى ينسخ الكتاب ، وأن السنة هى التى تنسخ السنة .

ولقد ابتدأ ببيان نسخ الكتاب فقال رضى الله عنه : « أبان الله لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب ، وأن السنة لا تكون ناسخة للكتاب ، وإنما هى تبع للكتاب بمثل ما نزل نصا ، ومفسرة معنى ما أنزل الله منه جملا » .

وبهذا النص يثبت لك الشافعى أن السنة لا يمكن أن تكون ناسخة للكتاب ، ولو كانت أخبار عامة لا أخبار خاصة ولو كانت متواترة ، وليست أحاديث آحاد .

ولقد استدل الشافعى لدعواه ، وهى أن القرآن لا ينسخه إلا قرآن ببعض آى القرآن ، ومنها :

(١) قوله تعالى : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ، قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ، إن أتبع إلا ما يوحى إلىّ ، إنى أخاف إن عصيت ربى عذاب يوم عظيم » فأخبر الله سبحانه أنه فرض على نبيه اتباع ما يوحى إليه ، ولم يجعل له تبديله من تلقاء نفسه ، ولا شك أن النسخ نوع من التبديل ، وليس له أن يبدله ، وإذن فالقرآن هو الذى ينسخ القرآن .

ويقول الشافعى فى التعليق على الآية : « فى قوله ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسى ، بيان ما وصفت من أنه لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه ، كما كان المبتدىء لفرضه فهو المزيل المثبت لما شاء منه جل ثناؤه ، ولا يكون ذلك لأحد من خلقه » .

(٢) قوله تعالى : « يمحو الله ما يشاء ، ويثبت ، وعنده أم الكتاب » وهذه الآية كسابقتها تدل على أن إثبات حكم فى القرآن لم يكن ، ومحو حكم منه بنسخه

= لا الآية القرآنية ، وقد يكون المراد آيات الكتب السابقة التى نسخت المحمدية أحكامها ، وقد يكون المراد بالنسخ النقل من اللوح المحفوظ إلى النبى ثم كتابته . وكلمة النسخ تفيد النقل وعلى فرض أن المراد بالنسخ رفع الحكم وأن المراد بالآية الآية القرآنية — فالآية الكريمة تدل على الجواز لا على الوقوع ، ورد الدليل الثانى وهو ثبوت نسخ بعض الآيات القرآنية بأن النسخ ليس متعيناً . والتوفيق بين الآيات المدعى نسخها والآيات المدعى أنها ناسخة ممكن بضروب من التأويل قريبة ليست بعيدة . وقد وفق فى كل آيتين ادعى النسخ بينهما . ورد الدليل الثالث ، وهو استشهاد الجمهور بقوله تعالى : (وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل) بأن المراد بالآية المعجزة . وهذا هو الذى يتسق مع استنكار الله سبحانه وتعالى لقولهم : (إنما أنت مفتر . بل أكثرهم لا يعلمون) ذلك لأنهم كانوا يريدون معجزة تكون آية للنبى كآية لوط أو إبراهيم أو موسى وغيرهم ممن كانت الآيات المثبتة لنبوتهم حسية .

إنما هو من الله سبحانه ، لا من أحد من خلقه ، ولو كان الرسول ﷺ .

(٣) قوله تعالى : « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل » والنسخ بما أنه تبديل ، فلا يمكن أن يكون بدل الآية المنسوخة إلا مثلها وهو آية .

والناظر الفاحص لكلام الشافعي فى هذا المقام يراه يبنى قصر نسخ القرآن على القرآن ، وأن السنة لايمكن أن تكون ناسخة للقرآن ـ على مقدمتين : إحداهما أن القرآن الكريم من عند الله تعالى بلفظه ومعناه ، وهو حجة الله والنبى هو الذى تحدى به المخالفين أن يأتوا بمثله ، فلا مثيل له من كلام البشر .

« المقدمة الثانية » : أن نسخ القرآن يجب أن يكون بمثله أى بما يماثله فى الأوصاف التى ثبتت له من كونه بلفظه ومعناه من قبل الله تعالى ، وأنه يتحدى به ، وتنتهى المقدمتان لا محالة إلى نتيجة واحدة متعينة ، وهى أن الأحكام القرآنية لا تنسخ إلا بآيات قرآنية .

والمقدمة الأولى هى من بدهيات الإسلام وضرورياته ، ثبتت بالأدلة القرآنية تترى ، فلا تحتاج إلى دليل جديد ، وأما المقدمة الثانية فقد ثبتت بما تقدم من الآيات وبقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » .

وقال الفخر فيها : « استدل بهذه الآية (أى الشافعى) من وجوه : أحدها أنه تعالى أخبر أن ما ينسخه من الآيات يأتى بخير منها ، وذلك يفيد أنه يأتى بما هو من جنسه، كما إذا قال الإنسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بخير منه، يفيد أنه يأتيه بثوب من جنسه خير منه ، وإذا ثبت أنه لا بد أن يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن » .

« وثانيها » أن قوله تعالى: « نأت بخير منها » يفيد أنه هو المنفرد بالإتيان بذلك الخير ، وذلك هو القرآن الذى هو كلام الله دون السنة » .

« وثالثها » أن قوله « نأت بخير منها » يفيد أن المأتى خير من القرآن ، والسنة لا تكون خيراً من القرآن » .

« ورابعها » أنه قال تعالى : « ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير » دل على أن الآتى بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات ، وهو الله تعالى » :

١٦٤ — الشافعي يقرر أن الكتاب، إنما ينسخ بالكتاب، لأن الناسخ يجب أن يكون مماثلا للمنسوخ، ويقول: «قد وجدنا الدلالة على أن القرآن ينسخ القرآن، لأنه لا مثل للقرآن، ولكنه يقرر مع ذلك أن السنة هي التي تبين الناسخ من المنسوخ في القرآن، فهو يقول في مقام السنة من القرآن فيما نقلنا في ذلك الموضوع: «أول ما نبدأ به من ذكر سنة رسول الله مع كتاب الله ذكر الاستدلال بسنته على الناسخ والمنسوخ من كتاب الله».

فالقرآن هو الذي ينسخ القرآن، ولكن السنة تبين نسخ القرآن للقرآن، لأن ذلك من نوع بيان القرآن، والسنة بيان للقرآن، كما قال تعالى: «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» وكون بيان الناسخ من المنسوخ من بيان القرآن أمر لا مرية فيه، إذ بيان أن حكم الآية باق إلى يوم القيامة أو غير باق من بيان القرآن، ثم إن النسخ يحتاج إلى بيان المتأخر من الآيتين المتعارضتين في حكمهما، وعلم ذلك إنما يكون عن النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان ينزل عليه القرآن، ولقد ساق الشافعي طائفة من آيات كريمة دخلها النسخ في رأيه، وبين أن بيان النسخ فيها كان بمعونة من سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، دلت على الناسخ والمنسوخ من هذه الآيات الشريفات.

ومما ساقه في ذلك آية الوصية التي شرعت الوصية لوارث (١)، وآيات المواريث

(١) لا يرى أبو مسلم الاصفهاني أن آية الوصية وهي قوله تعالى «كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين» منسوخة بآيات المواريث وقد ذكر الفخر رأيه في تفسير هذه الآية فقال: «منهم من قال أنها ما صارت منسوخة، وهذا اختيار أبي مسلم الاصفهاني وتقرير قوله من وجوه

(أحدها) أن هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث، ومعناها كتب عليكم ما أوصى به الله تعالى من توريث الوالدين والأقربين من قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم، إذ كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى الله به لهم عليهم، وألا ينقص من أنصبائهم.

(ثانيها) أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية بالميراث عطية من الله تعالى، والوصية عطية ممن حضره الموت، فالوارث جمع له الوصية والميراث بحكم الآيتين

(ثالثها) لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الآية، وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للاقربين، ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث، ويبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية، وذلك لأن من الوالدين من يرث، ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين =

ويبين أن آيات المواريث نسخت آية الوصية للوارث ، وأن معرفة ذلك النسخ كانت بالسنة التى تلقاها العلماء بالقبول فى كل الأمصار .

ولنترك فى هذه — الكلمة للشافعى ، فقد وضح ذلك أكمل توضيح ، فقال :

قال تبارك وتعالى : « كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين والأقربين بالمعروف » .

وقال الله : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً ، وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج . فإن خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن من معروف ، والله عزيز حكيم » فأنزل الله ميراث الوالدين ، ومن ورث بعدهما ، ومعهما من الأقربين ، وميراث الزوجة من زوجها . فكانت الآيتان محتملتين لأن تثبتا الوصية للوالدين والأقربين ، والوصية للزوج . والميراث مع الوصايا ، فيأخذون الميراث والوصايا ، ومحتملة لأن تكون المواريث ناسخة للوصايا ، فلما احتملت الآيتان ما وصفنا كان على أهل العلم طلب الدلالة من كتاب الله ، فما لم يجدوه نصاً فى كتاب الله طلبوه فى سنة رسول الله ، فإن وجدوه فعن الله قبلوه بما افترض من طاعته . ووجدنا أهل الفتيا ، ومن حفظنا عنه من أهل العلم بالمغازى من قريش وغيرهم لا يختلفون فى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال عام الفتح : « لا وصية لوارث ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، ويأثرون عمن حفظوا عنه ممن لقوا من أهل العلم بالمغازى ، فكان هذا نقل عامة عن عامة ، وكان أقوى فى بعض الأمر من نقل واحد عن واحد ، وكذلك وجدنا أهل العلم عليه مجمعين ، فاستدللنا بما وصفت من نقل عامة أهل المغازى عن النبى « لا وصية لوارث » على أن آية المواريث ناسخة للوصية للوالدين والزوجة ، مع الخبر المنقطع عن النبى صلى الله عليه وسلم ، وإجماع العامة على القول به »

= والرق والقتل ، ومن الأقارب الذين لا يسقطون فى فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ، ومنهم من يسقط فى حال ، ويثبت فى حال إذا كان فى الواقعة من هو أولى بالميراث منهم . . . فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ، ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لأجل صلة الرحم ، فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله : واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام » وبقوله : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى »

هذا ويلاحظ أن آية الوصية فوق مافيها من صحة الوصية للوارث، وجوازها تدل على وجوب الوصية للأقارب ، فهل هذا أيضاً منسوخ؟ يقرر الشافعى أن فريضة الوصية للأقارب نسخت بآية المواريث ، ولكن يذكر أن طاووساً ومعه بعض التعابين قال : إن آية المواريث نسخت الوصية للوارثين ، وبقيت الوصية للأقارب غير الوارثين ، وهى مقدمة على الوصية لغير الأقارب .

والشافعى يقول فى الرد عليه : « فلما احتملت الآية ما ذهب إليه طاووس من أن الوصية للقرابة ثابتة ، إذ لم يكن فى خبر أهل العلم بالمغازى إلا أن النبى قال : « لا وصية لوارث » ، وجب عندنا على أهل العلم طلب الدلالة على خلاف ماقال طاووس أو موافقته ، فوجدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم فى ستة مملوكين كانوا لرجل لامال له غيرهم ، فأعتقهم عند الموت ، فجزأ النبى ثلاثة أجزاء ، فأعتق اثنين ، وأرق أربعة ، فكانت دلالة السنة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنزل عتقهم فى المرض منزلة وصية ، والذى أعتقهم رجل من العرب ، والعربى إنما يملك من لا قرابة بينه وبينه من العجم ، فأجاز النبى صلى الله عليه وسلم الوصية ، فدل ذلك على أن الوصية لو كانت تبطل لغير قرابة لبطلت للعبيد المعتقين ، ودل ذلك على أن لا وصية لميت إلا فى ثلث ماله ، ودل ذلك على أنه يرد ماجاز الثلث فى الوصية ، وعلى إبطال الاستسعاء ، وإثبات القسم والقرعة » ، وذلك لأن المروى أنه عند ماقسم النبى صلى الله عليه وسلم العبيد ، ليعتق اثنين فصل بينهم بالقرعة .

ولقد جاء فى اختلاف الحديث: «عن عمران بن حصين أن رجلا من الأنصار أوصى عند موته ، فأعتق ستة مماليك ، ليس له مال غيرهم ، أو قال أعتق عند موته ستة مماليك ليس له شىء غيرهم ، فبلغ ذلك النبى صلى الله عليه وسلم ، فقال فيه قولا شديداً ، ثم عادهم ، فجزأهم ثلاثة أجزاء ، فأقرع بينهم ، فأعتق اثنين ، وأرق أربعة » .

والخلاصة التى يستخرجها القارىء من النصوص التى ساقها الشافعى تشير، كما يصرح ـ إلى أن معرفة ناسخ القرآن من منسوخه إنما يكون بالسنة ، وتتبع الأثر الصحيح ، لأن ذلك من بيان القرآن ، وبيان القرآن إنما يكون أولا بالسنة النبوية كما بينا .

نسخ السنة

١٦٥ — يقع النسخ فى الأحكام التى تقررها السنة بلا نزاع بين العلماء فى ذلك إلا من لا يؤبه لخلافهم، والشافعى رضى الله عنه يقرر أن النسخ يقع فى السنة، ولكنه يقرر أن السنة لا تنسخها إلا سنة مثلها، فالكتاب لا ينسخ السنة، كما أن السنة لا تنسخ الكتاب، ولذلك يقول فى الرسالة التى رواها الربيع بن سليمان، أى فى الرسالة التى كتبت بمصر: «وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا تنسخها إلا سنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو أحدث الله لرسوله فى أمر سن فيه غير ما سن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله إليه، حتى يبين الناس أن له سنة ناسخة للتى قبلها مما يخالفها». هذا نص الشافعى وهو صريح فى أن السنة لا تنسخها إلا سنة، ويردف ذلك ببيان الأدلة على مدعاه مما سنسوقه بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

ولقد جاء فى كتاب الأحكام فى أصول الأحكام للآمدى فى هذا المقام ما نصه: «المنقول عن الشافعى رضى الله عنه فى أحد قوليه أنه لا يجوز نسخ السنة بالقرآن، ومذهب الجمهور من الأشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلا، ووقوعه شرعا».

ومن هذا النص يستفاد أن الرأى الذى نقلناه لك هو أحد رأيى الشافعى، ولكن لا نجد فيما بين أيدينا من الكتب التى رواها الربيع ذلك الرأى الذى يقول إن السنة يجوز أن تنسخ بالقرآن من غير بيان السنة، فإذا كان ثمة رأى آخر للشافعى، فلا بد أن يكون ذلك الرأى فى القديم لا فى الجديد. وفى الرسالة العراقية، لا الرسالة المصرية إذ النص الذى نقلناه هو المنصوص فى الرسالة المصرية، ولا رأى سواه فى الكتب المروية بمصر.

١٦٦ — الرأى الذى استقر عليه الشافعى هو لا محالة أن القرآن لا ينسخ السنة إلا إذا كان ثمة سنة مبينة النسخ، والأصوليون الذين جاءوا من بعده قد خالفوه فى ذلك، وقرروا أن نسخ السنة بالقرآن من غير سنة جائز عقلا، وواقع شرعا، ولا يهمنا أمر الجواز العقلى، فإنه حيث توجد الإستحالة العقلية، ولم يقم الدليل على الوجوب، فثمة الامكان والجواز العقلى، والشافعى لا ينكر ذلك الجواز العقلى،

ولم يمنعه . إنما موضوع كلامه الوقوع فى الشرع ، ولننظر فى دليله ، ثم لنعرج بالاشارة إلى ما يقوله مخالفوه من بعده .

وخلاصة ما يستنبطه القارىء لما كتب الشافعى فى هذا المقام يؤيد به رأيه هذا فى منع نسخ القرآن للسنة إلا ببيان من السنة ـ يجده يقوم على دعامتين :

الدعامة الأولى أن النسخ يحتاج إلى بيان ، والسنة بيان للقرآن ، والقرآن هو الذى يعطى السنة هذه القوة من البيان ، أما أن النسخ يحتاج إلى بيان ، فذلك لأنه يحتاج إلى بيان المتقدم والمتأخر من النصوص ، وما استقر عليه عمل النبى ﷺ وبيانه لأصحابه وذلك بلا ريب يثبت بالسنة، وإذا كنا قد رأينا أن أكثر المنسوخ فى القرآن فى رأى الشافعى لم يعلم نسخه إلا بالسنة ، فأولى أن يكون منسوخ السنة لا يعلم إلا بالسنة لأن بها البيان « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

الدعامة الثانية : أنه لو جاز نسخ السنة بالقرآن من غير سنة تعرف بالنسخ ، أو تكون هى الناسخة ، لجاز أن يكون كل نص حديث يخالف القرآن مردوداً غير مقبول العمل ، وبذلك لا يمكن أن تكون السنة مخصصة لعموم القرآن ، ولا مبينة له . بل لجاز أن ترد كل سنة معها كتاب تخالفه من وجه اكتفاء ببيان الكتاب ، وهذه نتيجة لا يرضاها الشافعى ناصر السنة بمكة والمدينة وبغداد ، ولقد بين ذلك فصل بيان فلننقله إليك بنصه لتعرف حقيقة رأيه فهو يقول :

« فإن قال قائل : هل تنسخ السنة بالقرآن ؟ قيل لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبى فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخرى . حتى تقوم الحجة على الناس بأن الشىء ينسخ بمثله ، فإن قال فما الدليل على ما تقول ؟ فما وصفت من موضعه من الإبانة عن الله معنى ما أراد الله بفرائضه خاصاً وعاماً ، مما وصفت فى كتابى هذا، وأنه لا يقول أبداً لشىء إلا بحكم الله ، ولو نسخ الله مما قال حكماً لسن رسول الله فيما نسخه سنة ، ولو جاز أن يقال قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن ، ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة ، جاز أن يقال فيما حرم رسول الله من البيوع كلها قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه : « وأحل الله البيع وحرم الربا » ، وفيمن رجم من الزناة قد يحتمل أن يكون الرجم منسوخا بقول الله : « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » ، وجاز أن يقال : لا يدرأ عن سارق

سرق من غير حرز ، وسرقته أقل من ربع دينار لقول الله : « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » ، لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلا وكثيراً . ومن حرز ومن غير حرز ، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله بأن يقال : لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل ، وجاز رد السنن بهذين الوجهين ، فتركت كل سنة معها كتاب جملة ، تحتمل سنته أن توافقه ـ وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له ـ إذا احتمل اللفظ فيما روى عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه ، أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثر مما في اللفظ في التنزيل ، وإن كان محتملا أن يخالفه » .

فالشافعي على هذا التقرير يوجب أن يكون من الآثار ما يدل على نسخ السنة عند تعارض ظاهرها مع القرآن ، ولا شك أن المنطق الشرعي المستقيم يوجب ذلك . لأن السنة إذا نسخت جرى العمل بعد ذلك من رسول الله على مقتضى الأحكام الجديدة ، وطبقها وبينها ، ولم يفرض الشافعي أن ناسخاً لا يعمل به ، ولا يؤثر عنه ﷺ فيه عمل ، أو إقرار ، أو قول ، فإن ذلك بعيد عن منطق الوقائع بعد من يرى غيره عن فهم الشريعة ولبها .

١٦٧ — هذا نظر الشافعي في قوله إن السنة لا ينسخها إلا سنة ، ولكن الأصوليين من بعده لم ينظروا نظره كما بينا . وقرروا أن القرآن ينسخ السنة عقلا ، وأن ذلك قد وقع فعلا ، وساقوا أموراً بينوا [١] فيها أن القرآن قد نسخ السنة ،

(١) ساق الآمدي في كتابه الأحكام في أصول الأحكام طائفة من هذه المسائل هي :

(أ) أن النبي صلى الله عليه وسلم صالح أهل مكة عام الحديبية على أن من جاءه مسلما رده فجاءت امرأة فنزل قوله تعالى . « فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن إلى الكفار » وهنا نسخت السنة بالقرآن .

(ب) إن التوجه إلى بيت المقدس لم يعرف إلا من السنة وقد نسخ بقوله تعالى : (فول وجهك شطر المسجد الحرام) فالقرآن قد نسخ السنة .

(ح) أن المباشرة في الليل كانت محرمة على الصائم بالسنة وقد نسخت بقوله تعالى : (فالآن باشروهن) .

(د) أن صوم عاشوراء كان واجباً بالسنة ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى : (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) .

(هـ) أن تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال كان جائزاً بالسنة وقد نسخ ذلك بصلاة الخوف الثابتة بالقرآن

وعندي أنه ليس في هذه المسائل ما ينقض دليل الشافعي على فرض ثبوت الناسخ والمنسوخ فيها ، لأنه قد ورد في كل هذا سنن تثبت النسخ وقد بين الشافعي هذه السنن في صلاة الخوف وفي استقبال القبلة ، وإذا كانت قد وردت سنن ، فالشافعي قد سلمت له دعواه ، وليس في هذا نقض لها

ومن ذلك نسخ القرآن لكون بيت المقدس قبلة ، وجعل القبلة إلى البيت الحرام ، والشافعي من قبلهم قد نبه إلى النسخ في هذا المقام ، وأنه لم يعلم بالقرآن ، وحده ، بل أعلمت به السنة مع القرآن ، فهو يروى مع قوله تعالى : « قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره » يروى مع الآية الكريمة الأثر الصحيح عن ابن عمر أنه قال : « بينما الناس بقباء في صلاة الصبح ، إذ جاءهم آت ، فقال : إن النبي صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الليلة قرآن ، وقد أمر أن يستقبل القبلة ، فاستقبلوها ، وكانت وجوههم إلى الشام ، فاستداروا إلى الكعبة ، فكانت تلك السنة العملية مبينة نسخ القرآن للأمر الثابت بالسنة .

وإن الخلاف بين الشافعي والأصوليين من بعده ليس في أن القرآن يجيء بغير ما جاءت به السنة ، وأنه ينزل بما يرفع أحكاما جاءت بها ، وإنما الخلاف في أن القرآن من غير بيان السنة يثبت به النسخ ، أم لابد لمعرفة نسخ السنة بقرآن من سنة أخرى تبين ذلك ، والاستقراء يؤيد الشافعي .

١٦٨ — وقبل أن نختم بيان آراء الشافعي في النسخ نشير إلى أمرين جديرين بالاعتبار يجعلان له المكان الأول في الاجتهاد .

(أحدهما) أن الشافعي في رسالته قد حرر معنى النسخ فيما ساق من أدلة وأمثلة ، فميزه عن تقييد المطلق، وتخصيص العام ، وجعلهما من نوع البيان ، وكثير من المتقدمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كانوا يسمون المطلق نسخاً ، وتخصيص العام نسخاً ، حتى كان منهم من يجعل الاستثناء نسخاً [1] وهكذا ، فلما جاء الشافعي حرر

---

(١) عقد الشاطبي لمعنى النسخ في عبارات المتقدمين فصلا قيما ، وقد قال فيه: إن الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين ، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً ، وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخاً ، وعلى بيان المبهم نسخا ، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل متأخر نسخاً ، لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد ، وهو أن النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جيء به آخرا ، فالأول غير معمول به ، والثاني هو المعمول به ، وهذا المعنى جار في تقييد المطلق فإن المطلق متروك الظاهر مع مقيده فلا إعمال له في إطلاقه بل العمل هو المقيد فكأن المطلق لم يفد مع تقييده شيئا فصار مثل الناسخ والمنسوخ ، =

معنى النسخ . وميزه من بين تلك الاطلاقات الواسعة التى كان يإدماجها فيه غير متميز وجعل التخصيص والتقييد من باب بيان المراد بالنص ، وأما النسخ فهو رفع حكم النص بعد أن يكون ثابتاً ، ولا شك أن ذلك سبق للشافعى يذكر له ، وهو يتفق مع عقله العلمى ونظرته للمسائل نظرة علمية دقيقة تتجه إلى تمييز الكليات وتخصيصها .

(ثانيهما) أن الشافعى درس النسخ من ناحية وقوعه فى الشرع الإسلامى . فهو قد استقرى المسائل التى رأى أن فيها نسخاً واستنبط منها أحكام النسخ وضوابطه فأصل أصوله فى هذا الباب على ضوء ذلك الاستقراء .

وإنك لتستبين ذلك فى أكثر ما كتب ، ولذلك لم يخض فى مسائل نظرية كالتى خاض فيها الأشاعرة والمعتزلة من علماء الأصول الذين جاءوا من بعده ، فلقد درسوا إمكان نسخ ما حكم العقل بحسنه أو قبحه ، وخاضوا فى ذلك خوضاً ، ودرسوا إمكان النسخ قبل العمل بالحكم المنسوخ ، وعدم إمكانه ، كما درسوا وجوب حلول حكم محل الحكم المنسوخ وعدم وجوب ذلك ، واختلفوا فى كل هذا اختلافا مبيناً ، وهو علم لا يبنى عليه عمل ، وليس له أثر ، ولذلك لم يخض الشافعى فى شىء منه لأنه كان يضع قواعد لما استقراه وتتبعه ، لا مما يتخيله ويتصوره ، ولذلك جاء كلامه فى ذلك واضحاً نيراً مستقيما .

= وبذلك العام مع الخاص ، فلما كان كذلك استسهل اطلاق لفظ النسخ فى جملة هذه المعانى لرجوعها إلى شىء واحد . ولا بد من أمثلة تبين المراد . فقد روى عن ابن عباس أنه قال فى قوله تعالى : « من يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد » إنه ناسخ لقوله تعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها » وهذا على التحقيق تقييد لمطلق إذا كان قوله تعالى نؤته منها مطلقا ، ومعناه مقيدا بالمشيئة وهو قوله فى الأخرى لمن نريد فهو والأخبار لا يدخلها النسخ وقال عطاء فى قوله تعالى : وأحل لكم ماوراء ذلكم إنه منسوخ بالنهى عن نكاح المرأة على عمتها أو على خالتها ، وهذا من باب تخصيص العموم .

وقال قتادة فى قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » إنه نسخ من ذلك التى لم يدخل بها بقوله تعالى (فما لكم عليهن من عدة تعتدونها) والتى يئست من المحيض والتى لم تحض بعد بقوله تعالى : (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وفى كل هذه الأمثلة ترى أنه أطلق على تقييد المطلق وتخصيص العام اسم النسخ

الاجماع

١٦٩ — قرر الشافعي أن الإجماع حجة ، وقرر أنه في منزلة بعد الكتاب والسنة ، وقبل القياس ، ولقد نقلنا في صدر الكلام على مصادر الفقه عند الشافعي مايدل على ذلك ، وقد جاء في آخر الرسالة مانصه : « يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها التي لااختلاف فيها ، فنقول لهذا حكمنا بالحق في الظاهر والباطن ، ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد . ولا يجتمع الناس عليها . فنقول حكمنا بالحق الظاهر ، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث ، ويحكم بالاجماع ثم القياس ؛ وهو أضعف من هذا ، لأنه لا يحل القياس ، والخبر موجود ، كما يكون التيمم طهارة في السفر عند الإعواز من الماء ، ولا يكون طهارة إذ وجد الماء ، إنما يكون طهارة في الإعواز.

ومن هذا ترى أن الشافعي يعتبر الإجماع مقدماً على القياس ، ويعتبره أضعف في الاستدلال من الكتاب والسنة ، وأنه لا يصار إليه إلا عند عدم وجود نص من سنة أو كتاب ، كالتيمم لا يكون مطهراً إلا إذا أعوز الماء .

والإجماع عند الشافعي أن يجتمع علماء العصر على أمر فيكون إجماعهم حجة فيما أجمعوا عليه ، فهو يقول في باب إبطال استحسان : « لست أقول ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه ، إلا لما تلقى عالماً أبداً إلا قاله لك ، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه ذلك » .

وأول إجماع يعتبره الشافعي هو إجماع الصحابة وهو لا يعتبره ، لأنه يكون دليلا على أنهم سمعوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة فيما اجتمعوا عليه ، ولكن يعتبره ، لأنه اجتهادهم ، وهم لا يمكن أن يغفلوا عن السنة في موضع ذلك الاجتهاد ، فلا بد أنهم اجتهدوا حيث لايقوم نص من السنة أو أثر عن الرسول على خلاف مااجتمعوا عليه ، ولكن إذا حكوا سنة فيما اجتمعوا عليه كانت السنة هي الحجة ، وهذا ما قاله في ذلك المقام . « وماجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله ، فكما قالوا ، إن شاء الله ، وأما مالم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول

الله صلى الله عليه وسلم ، واحتمل غيره ، ولايجوز أن نعد له حكاية ، لأنه لايجوز أن يحكى إلا مسموعاً ، ولا يجوز أن يحكى شيئاً يتوهم ، يمكن فيه غير ماقال . فكنا نقول بما قالوا به اتباعاً لهم ، ونعلم أنه إذا كانت سنن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تعزب عن عامتهم، وقد تعزب عن بعضهم ، ونعلم أن عامتهم لاتجتمع على خلاف لسنة رسول الله ، ولا على خطأ إن شاء الله » .

١٧٠ — الشافعي كما تدل الرسالة . يأخذ بالإجماع حجة ، ويعتبره هو فى ذاته حجة فى غير موضع النص من كتاب أو سنة . ولقد سيق لحجيته دليلان :

أحدهما قد جاء فى الرسالة ، وهو حديث رواه سليمان بن يسار أن عمر ابن الخطاب : خطب بالجابية فقال : « إن رسول الله قام فينا كمقامى فيكم فقال : أكرموا أصحابى، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم، ثم يظهر الكذب حتى إن الرجل ليحلف ، ولا يستحلف ويشهد ، ولا يستشهد ، ألا فمن سره بحبحة الجنة ، فليلزم الجماعة ، فإن الشيطان مع الفذ ، وهو من الاثنين أبعد ، ولا يخلون رجل بامرأة ، فإن الشيطان ثالثهم ، ومن سرته حسنته ، وساءته سيئته فهو مؤمن » .

وفى الحديث كما ترى حث على ملازمة الجماعة وملازمة الجماعة ليست ملازمة الأبدان ، ولو تفرقت القلوب ، وإنما ملازمة الجماعة المثمرة للوحدة هى ملازمة ماعليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ، ولقد بين ذلك الشافعى فضل بيان فقال : « إذا كانت جماعتهم متفرقة فى الأبدان، فلا يقدر أحد أن يلزم جماعة أبدان قوم متفرقين ، وقد وجدت الأبدان مجتمعة من المسلمين والكافرين ، والأتقياء والفجار ، فلم يكن فى لزوم الأبدان معنى ، لأنه لا يمكن ، ولأن اجتماع الأبدان لا يصنع شيئاً ، فلم يكن للزوم جماعتهم معنى إلا ما عليه جماعتهم من التحليل والتحريم والطاعة فيهما ، ومن قال بما تقول به جماعة المسلمين فقد لزم جماعتهم ، ومن خالف ماتقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التى أمر بلزومها ، وإنما تكون الغفلة فى الفرقة ، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافة غفلة عن معنى كتاب ، ولا سنة ، ولا قياس إن شاء الله تعالى » .

الدليل الثانى قوله تعالى «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى، ونصله جهنم وساءت مصيرا». وتقرير الدليل أن الله تعالى جعل اتباع غير سبيل المؤمنين كمشاقة الله ورسوله، إذ جعل جزاءهما واحداً، ومشاقة الله ورسوله حرام، فاتباع غير المؤمنين حرام، وإذا كان اتباع غير سبيلهم حراما، فاتباع سبيلهم واجب. ومخالفة ما عليه عامتهم من التحليل والتحريم ليست اتباعاً لسبيلهم، إنما الاتباع هو اتباع جماعتهم فى ذلك [1] ولقد قال الزمخشرى فى تفسيره «ويتبع غير سبيل المؤمنين»، «وهو السبيل الذى هم عليه من الدين الحنيفى القيم، وهو دليل على أن الإجماع حجة لا تجوز مخالفتها. كما لا تجوز مخالفة الكتاب والسنة، لأنه عز وجل جمع بين اتباع سبيل غير المؤمنين، وبين مشاقة الرسول فى الشرط، وجعل جزاءه الوعيد

(١) جاء فى التفسير الكبير ما نصه: «روى أن الشافعى رضى الله عنه سئل عن آية فى كتاب الله تعالى تدل على أن الإجماع حجة، فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية (أى ومن يشاقق الرسول ...). وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا، بيان المقدمة الأولى أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين. ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما لما لا أثر له فى الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد، وإنه غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، وإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا، وذلك لأن عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه أنه اتباع لغير سبيل المؤمنين، فإذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم أن يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما وإذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا».

هذا تقرير الدليل على طريقة الرازى. وللعلماء الأصول مناقشات طويلة وأسئلة وأجوبة حول صحة الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع؛ ولذا قال الغزالى فى المستصفى بعد مساق الآيات التى تعلق بها الأصوليون ليستدلوا بها على أن الإجماع حجة ما نصه: «هذه كلها ظواهر لا تنص على الغرض، بل لا تدل أيضاً دلالة الظواهر. وأقواها قوله تعالى «ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى، ونصله جهنم وساءت مصيرا» فإن ذلك يوجب اتباع سبيل المؤمنين. وهذا ما تمسك به الشافعى. وقد أطنبنا فى كتاب تهذيب الأصول فى توجيه الأسئلة على الآية ودفعها والذى نراه أن الآية ليست نصا فى الغرض، بل الظاهر أن المراد بها أن من يقاتل الرسول ويشاقه ويتبع غير سبيل المؤمنين فى مشايعته ونصرته ودفع الأعداء عنه نوله ما تولى، فكأنه لم يكتف بترك المشاقة حتى تنضم إليه متابعة سبيل المؤمنين فى نصرته والذب عنه، والانقياد فيما يأمر وينهى. وهذا هو الظاهر السابق، وإن لم يكن ظاهراً فهو محتمل».

الشديد ، فكان اتباعهم واجبا ، كموالاة الرسول عليه الصلاة والسلام .

١٧١ ـــ هذه أدلة الشافعى التى تنسب إليه فى حجية الإجماع ، ولكن ممن يتكون الإجماع أمن أهل الفقه والمجتهدين وحدهم ، أم منهم ومن غيرهم ؟ وقد تبين الإجابة عن هذا السؤال فى صدر كلامنا عن الإجماع عند الشافعى ، فقد نقلنا عنه أنه قال فى بيان الإجماع « لست أقول ، ولا أحد من أهل العلم هذا مجتمع عليه إلا لما تلقى عالماً أبداً ، إلا قاله لك وحكاه عمن قبله كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا ، وترى من فحوى هذا النص إنه لا يعتبر إلا إجماع العلماء ، لأنهم هم الذين يدركون الحلال والحرام فى الأمور غير المنصوص عليها فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم . فما دام أساس الإجماع ، هو الوصول إلى رأى فى الأمر بالتحليل أو التحريم ، فلا يتصور أن يكون ذلك إلا من العلماء المجتهدين . وقد كان كلام الشافعى هذا باباً للأصوليين من بعده قد فتحه لهم ، فدخلوا إلى هذا العلم ، فوسعوا وشعبوا القول فى هذا المقام ، فتكلموا فيمن هم العلماء الذين يتكون منهم الإجماع أيدخل فيهم المبتدعة أم لا يدخلون ، وأثاروا فى ذلك مثاورات من القول ، دار حولها خلاف طويل .

ولا يكون الإجماع إلا من علماء المسلمين فى كل الأمصار ، وسائر الأقطار الإسلامية ، ولذا رد الشافعى قول شيخه مالك فى اعتباره إجماع أهل المدينة ورده بعض الأحاديث بذلك الإجماع ، ولذلك فضل بيان .

١٧٢ ـــ ذلك أن مالكا رضى الله عنه يرى أن ماعليه أهل المدينة يجب اتباعه فإجماعهم حجة يجب الأخذ بها ، وقد يرد بذلك بعض الحديث ، فقد جاء فى الرسالة فى مناقشة بعض المالكية حاكيا قول هذا المناقش ، « الأمر المجتمع عليه بالمدينة أقوى من الأخبار المنفردة ، فكيف تكلف أن حكى لنا الأضعف من الأخبار المنفردة ، وامتنع أن يحكى لنا الأقوى اللازم من الأمر المجتمع عليه ، فإن قال لك قائل لقلة الخبر ، وكثرة الإجماع عن أن يحكى ، وأنت قد تصنع مثل هذا ، فتقول هذا أمر مجتمع عليه » ويرد الشافعى ذلك القول فيقول : « لست أقول ، ولا أحد من أهل

العلم « هذا مجتمع عليه » إلا لما تلقى عالما أبداً إلا قاله لك ، وحكاه عمن قبله كالظهر أربع ، وكتحريم الخمر ، وما أشبه هذا ، وقد أجده يقول المجمع عليه ، وأجد من المدينة من أهل العلم من يقولون بخلافه وأجد عامة أهل البلدان على خلاف ما يقول « المجمع عليه » .

هذا ما جاء بالرسالة [1] فى شأن أهل المدينة ، وترى فيه أن المحتج بعملهم يقدمه على حديث الآحاد ، لأن إجماعهم حكاية كثرة ، وحكاية الكثرة مقدمة على حكاية الواحد ، ولأن الشافعى نفسه يحتج بالإجماع .

ويرد الشافعى هذا من ناحيتين : (إحداهما) أن الأمر المجتمع عليه عنده ليس هو اجتماع بلد ، بل اجتماع العلماء فى كل البلاد (والثانية) أن المسائل التى ادعى فيها إجماع أهل المدينة عليها كان من أهل المدينة من يرى خلافها . ومن عامة البلدان من يخالفها ، وقد كان يجوز له أن يرد من ناحية ثالثة ، وهى إن الإجماع الذى يحتج هو به مؤخر الرتبة عن نص الكتاب والسنة .

وترى الشافعى فى رده هذا لم يتناول قضية تقديم إجماع أهل المدينة الذى يبنونه على الحكاية ـ على خبر الواحد ، لأن حكاية الجماعة أقوى من حكاية الواحد ، فهل هو يوافق على هذه القضية ؟ إن المتتبع لكتبه لا يطمه يقر بها ، وقد وجدناه فى الأم يناقشها ، فقد جاء فيه فى مناقشة حول هذه القاعدة : « قلت للشافعى إنما ذهبنا إلى أن نثبت ما اجتمع عليه أهل المدينة دون البلاد كلها . فقال الشافعى هذه طرق الذين أبطلوا الأحاديث كلها وقالوا نأخذ بالإجماع إلا أنهم ادعوا إجماع الناس ، وادعيتم أنتم إجماع بلد . هم يختلفون على لسانكم والذى يدخل عليهم يدخل عليكم ، الصمت كان أولى بكم من هذا القول ، قلت له ولم ؟ قال لأنه كلام ترسلونه لا بمعرفة ، فإذا سئلتم عنه لم تقفوا منه على شىء ، ينبغى لأحد أن يقبله ، أرأيتم إذا سئلتم من الذين اجتمعوا بالمدينة أهم الذين ثبت لهم الحديث ، أم ثبت لهم

(١) الرسالة ص ٥٣٤ طبعة الحلبى .

ما اجتمعوا عليه ، وإن لم يكن فيه حديث عن رسول الله ﷺ فإن قلتم نعم قامت يدخل عليكم فى هذا أمران : أحدهما أنه إن كان إجماع لم تكونوا وصلتم إلى الخبر عنه ، إلا من جهة خبر الانفراد الذى رددتم مثله فى الخبر عن رسول الله ﷺ ، فإن ثبت خبر الانفراد ، فما ثبت عن النبى ﷺ أحق أن يؤخذ به ، والآخر أنكم لا تحفظون فى قول واحد غيركم شيئاً متفقاً ، فكيف تسمون إجماعاً لا تجدون فيه عن غيركم واحداً ، وكيف تقولون أجمع أصحاب رسول الله ﷺ ، وهم مختلفون عنى لسانكم ، وعند أهل العلم (١) » .

ومن هذا النص نرى أن الشافعى يقدم خبر الواحد على الاجماع بالرأى أيا كان سند الاجماع إلا إذا تبين أن الاجماع بنى على النقل ، ورواه جماعة عن جماعة إلى الرسول . وهو ما يسمى خبر العامة ، فيقدم حينئذ على خبر الانفراد ، ويكون أوثق وتكون الحجة فيه بالسنة لا بإجماع أهل المدينة أو إجماع العلماء جميعاً .

ونراه فى هذا الموضع من كلامه قد أثبت اختلاف أهل المدينة فى المسألة الفقهية التى جرى حولها الاختلاف وما من مسألة فقهية جعل المخالف دليله إجماع أهل المدينة إلا أثبت له خلافهم فيها ، حتى إنه ليقول : « قد أوضحنا لكم ما يدلكم على أن ادعاء الاجماع بالمدينة وفى غيرها لا يجوز ، وفى القول الذى ادعيتم فيه الاجماع اختلاف . وأكثر ماقلتم الأمر المجتمع عليه ، مختلف فيه » (٢) .

١٧٣ — الشافعى إذن لا يرى إجماع أهل المدينة حجة ، ويخالف بذلك شيخه مالكا رضى الله عنه ، ويشدد النكير على أصحاب مالك الذين يجادلونه ، ويبين لهم فى كل قضية استمسكوا فيها بإجماعهم أن أهل المدينة مختلفون فى ذلك ، بل إنه يرد عليه أحياناً بأن الأكثر من أهل المدينة على خلاف ما يقولون ، ثم يقول فى حومة الجدل « لو قال لكم قائل أنتم أشد الناس منابذة لأهل المدينة وجد السبيل إلى أن يقول ذلك لكم على لسانكم ، ولا تقدرون على دفعه عنكم ، ثم الحجة عليكم فى خلافكم

(١) الأم الجزء السابع ص ٢٤٢

(٢) الجزء المذكور ص ٢٤٨ .

أعظم منها على غيركم ، لأنكم ادعيتم القيام بعلمهم واتباعهم دون غيركم ، ثم خالفتموهم بأكثر مما خالفهم به من لم يدع من اتباعهم ما دعيتم . فلئن كان هذا قد خفى عليكم من أنفسكم إن فيكم لغفلة »[1]

ولكن الشافعي إذ يقول ذلك فى المسائل التى جادل فيها المالكية ، واحتجوا بعمل أهل المدينة أو إجماعهم[2] يقرر أن علماء المدينة إذا اجتمعوا على أمر كان

(١) الجزء المذكور ص ١٩٣ .

(٢) قد ذكرنا فيما مضى رأى مالك فى عمل أهل المدينة

ويجدر بنا فى هذا المقام أن نذكر كلمة موجزة توضح رأى الأئمة فى عملهم وإجماعهم . قد أفتى مالك رضى الله عنه فى نيف وأربعين مسألة اعتمد فى فتواه فيها على عمل أهل المدينة ، وادعى اجماعهم عليها ، وهى فى الواقع ثلاثة أقسام :

أحدها : مسائل لا يعلم ان احداً من غير أهل المدينة خالفهم فيها . وثانيها ، ما علم فيه مخالفة غير أهل المدينة . والقسم الثالث ما ثبت أن أهل المدينة مختلفون فيه والأول لاخلاف فى أنه حجة . بل إن الشافعي يقرر أنه لم يجتمع أهل المدينة على أمر إلا إذا كان ذلك الأمر موضع اجماع لعلماء فى كل البلاد . والقسم الثالث لاخلاف فى أنه ليس بحجة لأنه ليس موضع إجماع منهم فكيف يكون فيه إلزام لغيرهم .

أما القسم الثانى وهو ما يتفقون عليه ويخالفهم فيه غيرهم ، فالشافعى ينكره ، ومالك رضى الله عنه يحتج بأنه عليهم ، وغيرها من العلماء لا يأخذ به ، ولا يعتبره حجة ، ومهما يكن من قوة إجماع أهل المدينة إذا وافق عليه غيرهم فالشافعى لا يقدمه على خبر الواحد إذا لم يتبين أنه بنى على النقل لأن خبر الواحد إذا لم يكن فيه مخالف مقدم على الاجماع ، ولا يحتج بالاجماع معه ، بل لا إجماع يخالفه .

واصطلح الحق فى ذلك الأمر قسم العلماء عمل أهل المدينة إلى قسمين :

(أحدهما) ما يكون عن طريق النقل والحكاية كاجماعهم على صاع النبى صلى الله عليه وسلم وتعيين موضع منبره عليه السلام وكالوقوف التى وقفها الرسول والصحابة ، ويقول فى ذلك ابن القيم « وهذا النص حجة يجب اتباعها وسنة متلقاة بالقبول على الرأس والعينين وإذا ظفر العالم بذلك قرت عينه واطمأنت اليه نفسه »

(ثانيهما) ما يكون طريقه الاجتهاد وقد قال مالك إنه حجة وإن لم يحرم خلافه وقال الحنفية والشافعية ليس بحجة .

وأنكر بعض العلماء أن يكون مذهب مالك حجية عمل أهل المدينة المبنى على اجتهاد واستنباط . والمتتبع لكلام مالك فى عمل أهل المدينة يرى أنه كان يأخذ بعملهم على أساس أنه لابد أن يكون منقولا فهو قد فرض فيه النقل دائما ، ولم يفرض فيه أنه كان على أساس الرأى ، ولقد قال بعض الحنابلة والشافعية إن عمل أهل المدينة وإن لم يكن حجة فانه يرجح به اجتهادهم على اجتهاد غيرهم .

وعمل أهل المدينة إذا خالفه حديث آحاد فمالك يقدمه عليه ؛ لأنه يفرض فى عمل أهل المدينة النقل والشافعى وأبو حنيفة يقدمان الحديث عليه ، لأنه لايقدم على الحديث إلا الكتاب ، ومذهب الحنابلة =

ذلك الأمر موضع اتفاق العلماء فى كل البلدان ، ولذلك يقوله فى كتاب خلاف مالك « لا يقال اجماع إلا لما لا خلاف فيه بالمدينة ، ولا ندعو الاجماع إلا فيما لا يوجد بالمدينة فيه اختلاف ، وهو لا يوجد بالمدينة إلا وجد بجميع البلدان عند أهل العلم متفقين فيه ، لم يخالف أهل البلدان أهل المدينة ، إلا ما اختلف فيه أهل المدينة بينهم » .

ولا ندرى من أى شىء أخذ الشافعى تلك القضية ، وهى أن أهل المدينة لا يتفقون إلا فى الأمر الذى هو موضع إجماع بين العلماء ، أأخذها من الاستقراء ، فهو لم يرهم متفقين إلا فى الأمر الذى اتفق عليه العلماء أجمعون ، أم هو لم يتصور أن يكون بينهم اتفاق فى أمر مجتهد فيه ، إلا إذا كان ذلك الأمر مما تتلاقى فيه كل العقول ، ولا تختلف فيه الأفهام ، أم أنهم إن اتفقوا فغيرهم من فقهاء الأقاليم يتحرجون عن الاختلاف عليهم ، والقول بغير قولهم ؟ لم يبين الشافعى مصدر تلك القضية أو سندها ولعله جميع تلك الأمور . ومهما يكن من أمر سندها ، فإن الأمر الذى يتفق عليه رأى أهل المدينة وغيرهم محدود ، قد ضيق الشافعى حدوده ، إذ هو كما سنبين قد حد المسائل المجمع عليه بأقصر خطوط .

١٧٤ — ولكنا ونحن نقرر هذا يجب أن نقرر معه أن الشافعى رضى الله عنه روى عنه أنه كان ينظر إلى آراء أهل المدينة نظرة تقدير وإكبار ، وأنه كان يوصى بالأخذ بأقوالهم ، فقد جاء فى مناقب الشافعى للرازى .

« روى البيهقى بإسناده عن يونس بن عبد الأعلى قال ناظرت الشافعى رضى الله عنه فى شىء فقال : والله ما أقول لك إلا نصحاً إذا وجدت أهل المدينة على شىء ، فلا يدخل قلبك شك أنه الحق ، وكل ما جاءك ، وقوى كل القوة لكنك لم تجد له بالمدينة أصلا وإن ضعف ، فلا تعبأ به ، ولا تلتفت إليه » . هذه رواية أسندت

= تقديم عمل أهل المدينة على خبر الآحاد إذا كان عمل أهل المدينة بنى على حكاية ونقل ، لأن الحديث إن خالفه يكون شاذا ، وبذلك يطعن فيه ، وإن كان عمل أهل المدينة قد بنى على اجتهاد ورأى ، فأكثر الحنابلة على الأخذ بالحديث دونه .

هذا تلخيص موجز لعمل أهل المدينة ، وارجع إلى بحثه كلا كاملا فى الجزء الثانى من إعلام الموقعين لابن القيم .

إلى الشافعي رضى الله عنه ، وهى بلا ريب تسلك مسلك الأخذ برأى أهل المدينة ، كما يقرر مالك رضى الله عنه ، وبذلك تناهض كل مانلقناه عنه ، لأنه يعتبر قول أهل المدينة هو الحق ، وأن كل قول ولو قوى كل القوة ، لم يكن له أصل بالمدينة لا يعبأ به ، ولا مناص لنا بالنسبة لهذه الرواية من أحد أمرين . إما أن تكون غير صادقة النسبة إليه ، ويكون وجه الطعن فى صحتها مخالفتها للمشهور من أصوله وأقواله ، والمدون فى كتبه ، وكتبه أولى بالأخذ والاعتبار ، وإما أن يكون ذلك كان رأياً له أيام كان من أصحاب مالك ، وأنه كان يقرر هذا إذ كان ذلك له رأياً فى دور من أدوار اجتهاده ، ولكنه ليس رأيه الذى انتهى إليه ، وقرره فى مصر ، ودونه فى كتبه بها وذلك هو الأولى بالأخذ ، والأحرى بالقبول ، لأن الشافعى كان دائم التنقيح لآرائه ، سواء أكانت فى الأصول أم فى الفروع .

١٧٥ — هذا وقبل أن نترك الكلام فى الإجماع لابد أن نشير إلى أمرين :

(أحدهما) أن الشافعى لا يعتبر الإجماع السكونى . (وهو أن يذهب واحد من أهل الاجتهاد إلى رأى ، ويعرف فى عصر ، ولا ينكر عليه منكر) ولم يعتبر الشافعى ذلك إجماعا ، لأنه يشترط فى الإجماع أن ينقل عن كل عالم رأيه ، وتتفق الآراء جميعا فى هذا الأمر ، ولذلك جاء فى اختلاف الحديث : « ومتى كانت عامة من أهل العلم فى دهر بالبلدان على شىء ، وعامة قبلهم ، قيل يحفظ عن فلان وفلان كذا ولم نعلم لهم مخالفاً ، ونأخذ به ، ولا نزعم أنه قول الناس كلهم ، لأنا لانعرف من قاله من الناس إلا من سمعنا منه ، أو عنه ، وما وصفت من هذا القول من سمعت من أهل العلم نصاً واستدلالا ، »[1] ويحتج لذلك الرأى بأنه لاينسب لساكت قول ، لأن السكوت يحتمل أن يكون لأنه موافق ، ويحتمل أنه لم يجتهد بعد فى حكم الواقعة ، ويحتمل أنه اجتهد ، ولكن لم يؤده اجتهاده إلى شىء ، وإن أدى اجتهاده إلى شىء فيحتمل أن يكون ذلك الشىء مخالفا للقول الذى ظهر ، لكنه لم يظهره ، إما للتروى والتفكر فى ارتياد وقت يتمكن فيه من إظهاره ، وإما لاعتقاده أن القائل بذلك مجتهد ، ولم

(١) اختلاف الحديث هامش من الجزء السابع من الأم ص ١٤٨ .

ير الإنكار على المجتهد لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب ، أو لأنه سكت خشية ومهابة ، ومع هذه الاحتمالات لا يكون سكوتهم مع اشتهار قول المجتهد فيما بينهم إجماعاً [1]

(ثانيهما) أن الشافعي رضي الله عنه كان في مناظراته لا يسلم لخصومه بدعاوى الإجماع التي يدعونها ، ثم يضيق عليهم السبيل في إثباته ، حتى يكاد يجعل إثباته متعذراً أنظر إليه في كتاب جماع العلم يسأل مناظره في الإجماع « من أهل العلم الذين اذا أجمعوا قامت باجماعهم حجة . قال هم من أهل بلد من البلدان نصبهم أهلوا قوله وقبلوا حكمه . »

وبعد محاورة بينهما يبين له الشافعي خطأ قوله ، فيقول في بيان طويل تنقل بعضه بنصه : « ليس من بلد إلا وفيه من أهله الذين هم بمثل صفته من يدفعونه عن الفقه ، وينسبونه إلى الجهل ، أو إلى أنه لا يحل له أن يفتي ، ولا يحل لأحد أن يقبل قوله ، وعلمت تفرق أهل كل بلد بينهم ، ثم علمت تفرق كل بلد في غيرهم ، فعلمنا أن من أهل مكة من كان لا يخالف قول عطاء ، ومنهم من كان يختار عليه ، ثم أفتى الزنجي بن خالد فكان منهم من يقدمه في الفقه ، ومنهم من يميل إلى قول سعيد بن سالم ، وأصحاب كل واحد منهما يضعفون الآخر ، ويتجاوزون القصد ، وعلمت أن أهل المدينة كانوا يقدمون سعيد بن المسيب ، ثم يتركون بعض قوله ، ثم حدث في زماننا ، منهم مالك كان كثير منهم يقدمه وغيره يسرف عليه ، ويضعف مذهبه ، وقد رأيت ابن

---

(١) الأحكام في أصول الأحكام للآمدي ص ٣٦٠ و٣٦٢ من الجزء الأول ، هذا والإجماع السكوتي موضع خلاف بين العلماء ، والشافعي قد عده كاذباً ، وقد نقل هذا الرأي عن داود وعن أصحاب أبي حنيفة وذهب بعض أصحاب الشافعي والجبائي من المعتزلة وأكثر أصحاب أبي حنيفة إلى أنه اجماع ، وذهب بعض العلماء إلى أنه حجة وليس باجماع ، وذهب بعضهم الى أن الرأي ان كان من حاكم ، وسكت العلماء فليس بحجة ، وان كان من فقيه كان اجماعاً ، وحجة من اعتبر الاجماع السكوتي في كل الأحوال أن احتمالات المخالفة أو التروي هي غير الظاهرة ، إذ السكوت في موضع البيان بيان ، وما دام الرأي قد اشتهر وعرف ، فالسكوت عن الرد عليه دليل الموافقة ، اذ لو كان مخالفاً لكان ذلك وقت البيان ، وبعيد أن يسكت ؛ لذلك كان احتمال المخالفة غير الظاهر ، وهو احتمال غير ناشيء عن دليل ، فلا يلتفت اليه انما الاحتمال الذي يسقط الاستدلال هو الإحتمال الذي تشهد له الأمارات ؛ والأمارات هنا شاهدة لاحتمال الموافقة دون احتمال المخالفة ، ولا يلتفت الى الثاني . وتعتبر الموافقة .

أبي الزناد يجاوز القصد في ذم مذاهبه ، ورأيت المغيرة بن حازم والداروردي ، يذهبون من مذاهبه ، ورأيت من يذمهم ، ورأيت بالكوفة قوماً يميلون الى قول ابن ليلى ، يذمون مذاهب أبي يوسف ، وآخرين يميلون إلى قول أبي يوسف يذمون مذاهب ابن أبي ليلى ، وما خالف أبا يوسف ، وآخرين يميلون إلى قول الثوري . وآخرين إلى قول الحسن بن صالح .

وبلغني غير ما وصفت من البلدان شبيه بما رأيت مما وصفت من تفرق أهل البلدان . ورأيت المكيين يذهبون إلى تقديم عطاء في العلم على التابعين ، وبعض المباينين يذهبون إلى تقديم إبراهيم النخعي ، ثم أهل كل صنف من هؤلاء قدم صاحبه أن يسرف في المباينة بينه وبين من قدموا من أهل البلدان ، وهكذا رأيتهم فيمن نصبوا من العلماء الذين أدركنا ، فإذا كان أهل الأمصار يختلفون هذا الاختلاف ، فسمعت بعض من يفتي منهم يحلف بالله ما كان لفلان أن يفتي ؛ لنقص عقله وجهالته . وما كان يحل لفلان أن يسكت يعني آخر من أهل العلم ؛ ورأيت من أهل البلدان من يقول ما كان يحل له أن يفتي بجهالته ، يعني الذي زعم غيره أنه لا يحل له أن يسكت لفضل علمه وعقله . ثم وجدت أهل كل بلد . كما وصفت فيما بينهم من أهل زمانهم ، فأين اجتمع لك هؤلاء على تفقه واحد ، وتفقه عام . وكما وصفت رأيهم أو رأى أكثرهم ، وبلغني عمن غاب عني منهم شبيه بهذا » .

ثم يثير مسألة الفقهاء الذين خاضوا في علم الكلام ، أيعدون من الفقهاء الذين لا بد أن يدخلوا في الإجماع أم لا ؟ وهكذا يثير محاجة قوية في بيان من هم العلماء الذين يتألف منهم الإجماع ، حتى يصعب على المناظر ، بل على كل فقيه تمييزهم بعلامات واضحة بينة ، ولقد اصطر ذلك مناظره إلى أن يسأله : « هل من إجماع ؟ » فيجيبه الشافعي .

« نعم بحمد الله كثير في جملة الفرائض التي لا يسع أحداً جهلها ، فذلك الإجماع هو الذي لو قلت أجمع الناس لم تجد حولك أحداً يعرف شيئاً يقول إليك : ليس هذا بإجماع ، فهذا الطريق الذي يصدق بها من ادعى الاجماع فيها ، وفي أشياء

من أصول العلم ، دون فروعه . ودون الأصول غيرها ، فأما ما ادعيت من الإجماع حيث أدركت التفرق فى دهرك ، وتحكى عن أهل كل قرن ، فانظره أيجوز أن يكون هذا إجماعا »[١] .

انتهى الشافعى فى هذه المناظرة إلى أن الاجماع الذى لم يجد فيه مخالفاً هو ما كان فى جملة الفرائض ، والأصول دون غيرها ، وإنه ليقرر أن الاجماع لا يكون إلا فى هذا ، ويصرح بذلك فى كتاب اختلاف الحديث ، فقد جاء فيه ما نصه : « وجملته أنه لم يدع الاجماع فيما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة أحد من أصحاب رسول الله ﷺ ، ولا التابعين ، ولا القرن الذين من بعدهم ، ولا القرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الأرض ولا أحد نسبته العامة إلى علم إلا حيناً من الزمان »[٢] .

وبهذا نرى أن الشافعى رضى الله عنه ينتهى به الأمر فى الإجماع إلى وضعه فى دائرة ضيقة ، وهى جمل الفرائض التى يعد علمها من العلم الضرورى فى هذه الشريعة الشريفة . والله تعالى أعلم .

(١) كتاب جماع العلم من الجزء السابع بالأم ص ٢٥٧ .
(٢) اختلاف الحديث ص ١٤٧ .

القيـــاس

١٧٦ — أول من تكلم فى القياس ضابطاً لقواعده، مبيناً أسسه هو الشافعى، لقد كان الفقهاء قبله وفى عصره يتكلمون فى الرأى، ولم يتجهوا إلى بيان حدوده، وبيان الذى يعتمد عليه، أى لم يضعوا حداً بين الرأى الصحيح وغير الصحيح، وإن تكلموا فى ذلك، فهم لم يضعوا الحدود ويقعدوا القواعد ويؤصلوا الأصول. حتى إذا كان دور الشافعى قعد القواعد للرأى الذى يعتقده صحيحاً، والاستنباطات التى لا تكون صحيحة، فرسم حدود القياس، ورتب مراتبه، وقوة الفقه المبنى على القياس بالنسبة إلى الفقه المأخوذ من النص، ثم بين الشروط التى يجب توافرها فى الفقيه الذى يقيس، ثم ميز القياس عن غيره من أنواع الاستنباط بالرأى التى يراها جميعاً فاسدة ما عدا القياس، وبذلك كان للشافعى فضل السابق فى بيان حقيقة هذا الباب من العلم، وقد فتح الطريق لمن بعده فسلكوه.

١٧٧ — لم يتجه الشافعى إلى تعريف القياس بالحد أو الرسم، ولكنه فيما ضرب من أمثلة، وما قسم من تقسيمات وما اشترط من شروط يتبين أنه يقصد إلى حقيقة القياس المصطلح عليه عند علماء الأصول قصداً مستقيما، ويظهر أنه لم يكن قد ساد فى عصره الأساليب المنطقية فى العلوم، ولذلك لم يقصد إلى بيان القياس بالحد أو الرسم على النحو المنطقى الذى انتظمت به العلوم بعد ذلك، فى تبويبها وفى تمييز الحقائق فيها.

ولقد عرف العلماء ذلك القياس بأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه فى علة الحكم.

وإن كل ما ساقه الشافعى من أمثلة وهى كثيرة جداً، وما قسمه من أقسام ينطبق عليه ذلك التعريف انطباقاً تاماً، ولذلك كان القياس عند الشافعى، هو القياس الذى عرفه الأصوليون من بعده ذلك التعريف.

١٧٨ — ولنلخص الآن ما قاله الشافعى فى القياس:

لقد ابتدأ الشافعى الكلام فى القياس بمقدمتين ممهدتين:

المقدمة الأولى : أن كل ما يكون من أحداث ونوازل ، ففيه حكم للإسلام ، إذ أن الشريعة عامة تعم الأحداث جميعاً بالحكم عليها بكونها خيراً أو شراً محظورة أومباحة، يقرها الشارع ، ويرتب عليها أحكاماً ، أولا يقرها ويرتب عليها أحكاماً . وإذا كان للشارع حكم فى كل قضية وحادثة ، او نازلة ، فلا بد أنه قد نبه إلى بيان ذلك الحكم ، إما بنص عليه ، أو بإشارة إليه ، أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى معرفته ، إذا تحرى أن يعرف . وإن معرفة الأحكام من دلالاتها يكون بالاجتهاد والاستنباط وإلحاق الأشباه بأشباهها ، والأمثال بأمثالها ، وهو لا محالة سائر إلى القياس . وهذا معنى قول الشافعى رضى الله عنه : « كل ما نزل بمسلم ، ففيه حكم لازم وعلى سبيل الحق فيه دلالة موجود ، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه ، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد ، والاجتهاد القياس » فبيان الشارع على طريقة الشافعى قسمان : بيانه بالنص على الحكم ، والواجب فيه الاتباع بعد تعرف مرماه وغايته وعامه ، وخاصه . بأساليب البيان .

والقسم الثانى: بيان بطريق الدلالات والأمارات التى نصبها الله هادية للعقول ، ومرشدة للتفكر ، وهذا يجتهد فى تعرفه المجتهد ، بما أودعه الله نفسه من عقل ، والاجتهاد عند الشافعى فى غير المنصوص ، وغير المجمع عليه ، يكون بالقياس ، حتى لقد ساغ له أن يقول إن الاجتهاد هو القياس .

المقدمة الثانية — هى أن العلم بأحكام الشرع قسمان : علم إحاطة بتماثل الظاهر والباطن فالعالم به يعلم أنه الحق فيما ظهر وفيما بطن ، وهذا علم يقينى لا يسع أحداً أن يشك فيه ، والقسم الثانى علم فى الظاهر ، والحقيقة التى اختص الله بعلمها مغيبة عنه لايسعه أن يعلمها على التحقيق ، وهذا علم يكون على طريق الترجيح والظن ، لا على طريق الجزم والقطع الذى لا يعتريه الباطل من بين يديه ، ولا من خلفه ، والعلم بالأحكام على النحو الأول يكون بالثابت بنص الكتاب ، وبنص السنة المتواترة ، أو كما قال الشافعى التى نقلها العامة « فهذان السبيلان اللذان يشهد بهما فيما أحل أنه حلال ،

(١) الرسالة ص ٤٧٧ .

وفيما حرم أنه حرام . وهو الذى لا يسع أحداً جهله ، ولا يشك فيه »(١) .

والعلم الذى يكون فى الظاهر والباطن والحقيقة أمور معيبة عنه يكون بأحاديث الآحاد أو خبر الخاصة كما يعبر الشافعى ، والإجماع ، والقياس . فالعلم بهذه الأمور الثلاثة علم بالظاهر ، ليس للعالم به أن يدعى أن علمه هو الواقع ونفس الأمر . والحقيقة التى يعلمها الله سبحانه وتعالى ، ولكنه يعمل به على أساس أنه العلم الذى أوصلته الأسباب التى هى فى قدرته إليه ، وليس عليه ان يتكلف ما ليس فى مقدوره ومستطاعه .

وأكثر الأقضية تسير على ذلك النحو من العلم ، فالقاضى قد يقتل المتهم بشهادة الشهود ، والأمارات الدالة على صدقهم ، وقد يكونون كاذبين أو مخطئين ، ولكنه يعمل بما يظهر له ، ويترك لله ما بطن ، فالمجتهدون فى استخراج الأحكام من دلائلها مكلفون العمل بما تؤدى إليهم الأسباب فيما يظهر لهم ، وليس عليهم إثم ما غيب عنهم ، والمكلفون يؤدون ما يكلفون فى الظاهر الذى يوصلهم إليه طريق علمهم ، وإن لم يكن هو الحقيقة المغيبة عنهم ، فمن تزوج امرأة على أنها حلال له ، ثم تبين أنها أخته من الرضاع بعد أن دخل بها ، لا يعد آثماً فيما بينه وبين الله ، لأنه ما كان يعلم ، ولم يؤده تحريه الى ما غاب عنه ، حتى إذا انكشف له المجهول فسخ العقد ، وينيط بالظاهر حكم ، وبالباطن حكم ، فأثبت الظاهر النسب ، والعدة ، والمهر ، ولما كان العقد فى حقيقة الأمر باطلا ، وإن كان لا يعلم مدة طويلة لم يثبت توارث . وهكذا .

ولقد أخذ الشافعى يضرب الأمثال على ما يختلف فيه الباطن عما أدى إليه طريق العلم الظاهر ، نذكر منها واحداً يشير إلى سائرها ، فإذا جاء رجل معلناً إسلامه ولم تظهر عليه إمارات تكشف عن إبطانه غير الإسلام سرما فى معاملته على أساس ما ظهر لنا منه ، فنناكحه ونوارثه على ما يظهر لنا من إسلامه . وقد يكون غير مسلم فى الباطن ، ولا نعلم ، ولكن من علم أنه غير مسلم ، وبدت له منه أمارات ، أو سمع منه أقوالا تبين له على التحقيق باطنه . فهو يعامله على أساس ما علم ؛ فلا يناكحه

(١) الرسالة ص ٤٨٢ .

ولا يوارثه ؛ فقد وجد فى رجل واحد حكمان مختلفان بالنسبة لشخصين ؛ وكلاهما يعمل على مقتضى ما يوصله عليه ، وهكذا .

١٧٩ — القياس إذن يؤدى إلى العلم الظاهر ، ولا يتغلغل إلى كشف الباطن ؛ لأنه من طرق العلم الثلاثة التى لاتنتج إلا علماً فى الظاهر ؛ ولا تنتج علم إحاطة بالظاهر والباطن ؛ وكل مجتهد يأخذ بمايؤدى إليه ظاهر العلم الذى وصل إليه ؛ وإذا كان القياس لا يؤدى إلا علم الظاهر ؛ لا علم الإحاطة ، فقد يختلف المجتهدون فى المسألة الواحدة ، فيوصل القياس الواحد منهم إلى نتيجة غير التى يؤدى إليها قياس الآخر كقاضيين أحدهما يقبل شهادة شاهد ، لأنه رأى الأغلب من أمره ظاهره الخير ؛ وإن كان فيه تقصير فى بعض أمره ، لأنه لا يعرى أحد رأيناه من الذنوب »[1] ويرفض شهادته الآخر فى مثل ما أخذ بشهادته القاضى الأول ؛ لأنه رأى فيه غير ما رأى الأول ، وإذا كان حال المجتهدين كذلك فلا بد أن يختلفوا فى حكم الأمر الواحد كما بينا ، وكل قد فعل ماوجب عليه ، وأخذ بما انتهى إليه ، والقياس وإن أدى إلى هذه النتيجة أمر جائز ، بل مطلوب ، فلقد روى عن عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « إذا حكم الحاكم . فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد ، ثم أخطأ فله أجر »[2] ، فهذا الحديث يدل على أن القياس ، وهو الاجتهاد فى نظر الشافعى أمر مطلوب مع ما يؤدى من علم ظاهر قد تختلف فيه الأفكار . واستنبط الشافعى من الحديث الدلالة على طلب الاجتهاد الذى هو القياس عنده ، بأن النبى صلى الله عليه وسلم ذكر أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر ، « ولا يكون الثواب فيما لا يسمح ولا الثواب فى الخطأ الذى رفع إثمه »[3] وإذا كان الخطأ فى هذا المقام موضع المثوبة ، لا موضع مغفرة فقط ، فالاجتهاد مطلوب مع جواز الخطأ بهذا الحديث ، والحديث يدلنا هنا على أمر آخر ، وهو أن المجتهد إنما كلف فى الحكم الاجتهاد على الظاهر .

(١) الرسالة ص ٤٨٢ . (٢) الرسالة ص ٤٩٣

(٣) الرسالة ص ٤٩٦ و ٤٩٧ .

١٨٠ — والقياس لا يكون إلا بالبناء على عين قائمة ، وذلك لأن تعرف الحكم فى الشرع يكون بطلبه من الكتاب والسنة ، والنص فيهما هو العين القائمة التى بنى عليها الحكم ، لم يكن نص أخذ الحكم بتشبيه على عين قائمة أى بتشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه ، إذا اشتركت علة الحكم فيهما ، وذلك بأن يتعرف المعنى فى النص ، وتتحرى العلة فى الحكم ، فإذا تبين أنها ثابتة فى غير المنصوص على حكمه ثبت الحكم فيه بالقياس ، وهذا قول الشافعى « والخبر من الكتاب والسنة عين يتأخى معناها المجتهد ليصيبه »[1] .

فالشافعى إذ يعتبر القياس حملا على نص يعتبره اتباعاً للنص ، ولا يكون انطلاقا من قيوده ، ولذا يقول : « إنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم فى الخبر باتباعه ، فيما ليس فيه الخبر ـ بالقياس على الخبر » .

وإنه يمنع الاجتهاد بالرأى إذا لم يكن نص من كتاب أو سنة يقيس عليه ، فالقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز .

ويستدل على ذلك بأن أمر الشارع بالاجتهاد يكون بدلائل تدل على الحق فى الأمر ، لأن الاجتهاد لا يكون إلا طلباً لمعنى معين ، والطلب يجب أن يكون بدلائل تدل عليه وأمارات ترشد إليه ، وذلك يكون بتحرى المعانى فى النصوص ليضم الأمر إلى أشبه الأمور به وأقربه إليها ، وذلك هو القياس . وهذا معنى قول الشافعى : « إذا أمر النبى صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد ، فالاجتهاد لا يكون إلا على طلب شىء . وطلب الشىء لا يكون إلا بدلائل والدلائل هى القياس . . ألا ترى أن أهل العلم إذا أصاب رجل لرجل عبداً لم يقولوا لرجل أقم عبداً ولا أمة إلا وهو خابر بالسوق ليقيم بمعنيين بما يخبر ، كم ثمن مثله فى يومه ، ولا يكون ذلك إلا بأن يعتبر عليه بغيره . ولا يقال لصاحب سلعة إلا وهو خابر ، ولا يجوز أن يقال لفقيه غير عالم بقيم الرقيق : أقم هذا العبد ، ولا هذه الأمة ، ولا إجارة هذا العامل ، لأنه إذا أقامه على غير مثال بدلالة على قيمته كان متعسفاً ،

(١) الرسالة ص ٥٠٤ ومعنى يتأخى يتحرى

فإذا كان هذا هكذا فيما تقل قيمته من المال و تيسر الخطأ به على المقام له ، والمقام عليه ، كان حلال الله وحرامه أولى ألا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان »[1] .

وهكذا ينتهى الشافعى إلى أن المسلك الذى يجب أن يسلكه الفقيه فى الاجتهاد برأيه هو القياس وحده ، وذلك لتكون الدلالة من النص - بالحكم ، فهو لا يرى معتمداً فى الشرع إلا على النص ، فإن لم يكن بظاهره فالدلالة المستنبطة منه ، وذلك باستخراج المعانى من النصوص ، وتعرف عللها ، ثم بالحكم بمثل ما نصت عليه فى كل ما يشترك مع المنصوص فى علة الحكم ، فجهة العلم فى الفقه هو النص القرآنى ، أو النبوى بألفاظه ، أو بالحمل عليه بالقياس ، ومن قال بلا خبر لازم ، ولا قياس على الخبر كان أقرب إلى الإثم .

١٨١ — لا بد فى الاجتهاد عند عدم وجود نص يدل بألفاظه على الحكم من القياس ، بتحرى معانى النصوص وعللها ، ثم إلحاقه بما يشبهها .

والذى يستنبط من كلام الشافعى فى الرسالة وغيرها أنه يقسم القياس بالنسبة لوضوح العلة وخفائها ، ومقدار توافرها فى الأمر غير المنصوص عليه إلى ثلاثة أقسام :

أولها أن يكون الفرع أولى بالحكم من الأصل كحرمة ضرب الأبوين المستفادة من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » فإنه إذا كان قول « أف » منهياً عنه فأولى بالنهى الضرب .

وثانيها أن يكون الفرع مساوياً للأصل لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فى الرتبة ، كقوله تعالى : فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » فإن العبد يقاس على الأمة فى هذا التنصيف إن ارتكب ما يوجب الحد بالجلد .

وثالثها أن يكون الفرع أضعف فى علة الحكم من الأصل .

ولنحص كل قسم من هذه الأقسام بكلمة ، مبينين العبارات التى قالها الشافعى فى بيان كل قسم .

(١) الرسالة ص ٥٠٦ و ٥٠٧ ومعنى ايقيم عينين يقوم ملاحظاً معنيين ، أى ملاحظا ذاته وملاحظا مثله ليبين القياس .

لقد ذكر الشافعى أن القياس مراتب.ويعد القسم الأول أقوى القياس ويقول فيه : « أقوى القياس أن يحرم الله فى كتابه ، أو يحرم رسول الله قليل من الشىء ، فيعلم أن قليله إذا حرم كان كثيره مثل قليله فى التحريم أو أكثر بفضل الكثرة على القلة ، وكذلك إذا حمد على يسير من الطاعة كان ما هو أكثر منه أولى أن يحمد عليه ، وكذلك إذا أباح كثير شىء كان الأقل منه أولى أن يكون مباحاً » ويضرب لذلك ثلاثة أمثلة : أحدهما قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حرم من المؤمن دمه وماله، وأن يظن به إلا خيراً » ، وإذا كان ظن غير الخير بالمؤمن حراماً ، فأولى بالحرمة أن يقول فيه قولا صريحاً شراً بغير الحق « بل إن ذلك أشد تحريماً » (ثانيها) قول الله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره » ، فإذا كان ماهو مثقال ذرة من خير يكافأ عليه ويحمد ، وماهومثقال ذرة من شر يأثم به ويعاقب ، فما هو أكثر من الذرة أكثر حمداً ، وأشد إثماً .

(المثال الثالث) إن الله سبحانه وتعالى أباح لنا دماء المقاتلين غير المعاهدين وأموالهم لم يحظر علينا منها شيئاً ، فكان ما ينال من أبدانهم مما دون القتل وبعض أموالهم أولى بالإباحة.

أما القسم الثانى فلم يصرح به الشافعى فى الرسالة ، وإن كان قد أشار إليه فى بعض قوله ، ولكن نقله عنه الفخر الرازى ، وذكر المثال له وهو قياس العبد على الأمة فيما نص عليه بالنسبة لها من تنصيف العقوبة إن فعلت مايوجب الحد إذ يكون عليها نصف ما على الحرة من العذاب .

أما إشارة الشافعى إلى ذلك القسم فى الرسالة فقد كانت عندما ذكر أن بعض العلماء لا يعد من القياس « ما كان فى معنى الحلال فأحل ، والحرام فحرم » فهذا التعبير بلا ريب ذكر بطريق الإشارة للقسم الذى تساوى فيه الفرع مع الأصل فى علة الحكم ، وظهر ذلك التساوى ، حتى كان واضحاً وضوح النص إلى درجة أن عده بعض العلماء ليس من القياس ، بل من النص ، وهذا بلا ريب غير القسم الأول، لأن القسم الأول كان المعنى فى الفرع أقوى من الأصل .

أما القسم الثالث : وهو الذى يكون الفرع فيه أضعف من الأصل ، فقد نقله الفخر الرازى عنه ، وقال « إنه يقسمه إلى قسمين : أحدهما قياس المعنى ، وهو أن يستنبط علة الحكم فى محل الوفاق، ثم يستدل بحصوله فى الفرع على حصول ذلك المعنى فيه ، والثانى ألا يستنبط المعنى البتة ولكن يرى صورة واقعة بين صورتين مختلفتين فى الحكم ، والصورة المتوسطة تكون مشابهتها لإحدى الصورتين أكثر من مشابهتها الأخرى ، فكثرة المشابهة توجب إلحاقها بتلك الصورة وهو قياس الشبه»[1] .

ولقد رجعنا إلى الرسالة، فوجدنا الشافعى يذكر هذين الوجهين فى صدر كتاب القياس . إذ يقول : « والقياس من وجهين أحدهما أن يكون الشىء فى معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه ، وأن يكون الشىء له فى الأصول أشباه فذلك يلحق بأولاها به ، وأكثرها شبهاً فيه ، وقد يختلف القائسون فى هذا »[2] . ولكنه إذ يذكر القسم الأول يذكر أنه لا يختلف فيه القائسون فيدخل فى ظاهر العبارة الأقسام الثلاثة : وهى قياس الأولى ، وقياس التساوى ، وقياس الأضعف ، ودخول القسمين الأولين أوضح وأبين لأنهما الجديران بألا يختلف فيهما القائسون ، ولا تتضارب بشأنهما أقوال المجتهدين .

ولذلك نحن نرى أن تقسيم الفخر الرازى الآخر لا يتفق تمام الاتفاق مع ما يشير إليه كلام الشافعى فى جملته فى الرسالة . إذ أن جملة كلامه ترمى إلى القسم الثالث وهو الذى يكون فيه الفرع أضعف من الأصل هو الذى يكون له عدة أشباه، فيلحق بأقربها ، وذلك هو المعقول ، لأن ضعف الفرع عن الأصل فى علة الحكم إنما يكون إذا كانت هناك عدة صور تنازع الأصل فى إلحاق الفرع به ، فيكون ذلك ضعفاً فى المعنى الجامع بينهما ، أما إذا تعين المعنى الثابت فى الأصل ، ولم يوجد وجه شبه آخر بين الفرع وأصل آخر فالشبه حينئذ قوى ، والمعنى ثابت فيه ، وإن كان استخراجه يعسر أحياناً، ولنا دليل على أن الشافعى لم يعتبر الضعف إلا فى هذا القياس

(١) مناقب الشافعى للرازى ص ٩٩
(٢) الرسالة ص ٤٧٩ .

وذلك الدليل يقوم على أمرين : (أحدهما) أنه ذكر أن قياس الشبه هو الذى يجرى فيه الخلاف بين القائسين ، أما قياس المعنى فلا يجرى الخلاف فيه بين القائسين ، وذلك بلا ريب يشير إلى قوة الأول فى كل صورة ، وضعف الثانى فى كل صورة ، وقد نوهنا إلى ذلك من قبل (وثانيهما) أن الشافعى يذكر أن بعض العلماء « يمتنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبه ، بما احتمل أن يكون فيه شبه من معنيين مختلفين فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر »[1] .

أما القسمان الآخران وهما اللذان يكون الفرع أولى أو مساوياً ، فلا يسميان قياساً عند ذلك البعض ، ويحترم الشافعى قوله ، ويذكر أن له وجهاً . وما كان ذلك إلا لأنه يرى أن قياس المعنى لا يكون فيه الفرع أضعف من الأصل ، وإلا ما اعتبر الدلالة قوية إلى درجة النص .

لذا كله نحن نميل إلى أن الشافعى لا يعتبر القياس الضعيف إلا فى قياس الشبه وهو الذى تكون المشابهة بين الفرع وبين عدة أمور منصوص عليها فيلحق بأقربها شبهاً به ، وأدناها إليه .

٢٨٥ — يضرب الشافعى الأمثال ونحن نذكر بعضها ، فمنها :

(١) أن رسول الله ﷺ قضى فى عبد دلس للمبتاع بعيب . فظهر عليه بعد ما استغله ـ أن للمبتاع رده بالعيب . وله حبس الغلة لضمان العين . فالحديث قضى بأن الغلة ما دامت قد حدثت فى ضمان المشترى ، ولم يكن لها جزء مقابل من الثمن فهى ملك له ، فقاس الشافعى على هذه الزيادة غير المتولدة كل زيادة متولدة ، فثمر النخل ولبن الماشية وصوفها ونتاجها كل هذا يكون ملكاً للمشترى إذ حدث بعد البيع وقبل الفسخ . لأنه حدث فى ضمانه فيكون ملكه بالضمان .

وقد خالف الشافعى بعض الفقهاء فقالوا إن الزيادة المتولدة لا تقاس على الزيادة التى تعد كسباً وخراجاً . والحديث يقول « الخراج بالضمان » والمتولدة ، لأنها ناشئة من نفس المبيع ألحقت بها إذ ليست خراجاً . ولكن الشافعى رد ذلك

(١) الرسالة ص ٥١٦

القول بأنه لو كانت المتولدة تلحق بالعين لاقتضى ذلك أن يكون ما يوهب للعبد ملكا للبائع . لأنه ليس خراجاً ، ولكنهم يقولون إنه يكون ملكا للمشترى بناء على قاعدة الخراج بالضمان [١] .

والخلاصة أن المسألة يتنازعها شبهان ، أحدهما تشبيه الزيادة المتولدة بالكسب فتكون لمن حدثت فى ملكه وهو المشترى ، وثانيهما إلحاقها بالعين ، لأن الحديث يقول الخراج بالضمان ، وليست خراجاً وقد رجح الشافعى الأول دون الثانى فذكر فى ترجيحه أن علية الملكية للكسب هو كونه حادثاً فى ملكه ، فكل ما حدث فى ملكه تثبت ملكيته فيه . ولا تزول عنه ، ويقول فى ذلك : « سواء ذلك كله ؛ لأنه حادث فى ملك المشترى ، لا يستقيم إلا هذا ، أو لا يكون لمالك العبد المشترى شىء إلا فى الخراج والخدمة ، ولا يكون ما وهب للعبد ، ولا ما التقط ، ولا غير ذلك من شىء أفاد من كنز ولا غيره إلا الخراج والخدمة ولا ثمر النخل ولا لبن الماشية » .

ويقول غيره الزيادة تتبع العين فى الملكية فى الحال والمال ، وتستحق أن تعود إلى البائع إذا عادت العين .

(ب) نهى رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالذهب والتمر بالتمر والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، إلا مثلا بمثل . يداً بيداً ، وهذا حديث صحيح تعرف الشافعى منه علة التحريم ، ليقيس على هذه الأمور المنصوصة غيرها مما لم ينص عليه ، فاستنبط من تحريم هذه الأصناف ، وما اختصت به وما جرى الناس فى التعامل بها — أن علة تحريم الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل ويداً بيد ثمنيته أى كونه مقوم الأشياء ، وعلة تحريم بقية الأصناف كونها مطعوماً للناس ، فالعلة حينئذ هى الثمنية فى الذهب واتحاد الجنس أى بيع الذهب بذهب وكونها مطعوماً فى الباقى مع اتحاد الجنس . فإن توافر الجزءان حرم التأجيل فى أحد العوضين ، وحرم التفاضل أى زيادة أحدهما ، وإن وجد جزء العلة ، الثمنية أو كونه مطعوماً من غير اتحاد الجنس حل التفاضل ، وحرم التأجيل فى أحد العوضين ، ولم يجعل الشافعى التقدير بالكيل أو الوزن جزءاً من العلة

(١) مذهب الحنفية غير مذهب الشافعى . إذ مذهبهم أن كسب المبيع وما يوهب له وما يتصدق به ملك المشترى ولا يمنع الفسخ للعيب . والزيادة المتولدة متصلة ومنفصلة تمنع الفسخ وتضمن البائع النقصان .

لأنه لو جعله كذلك ما جاز بيع العسل والسمن ـ وهما موزونان بالدراهم والدنانير ـ إلى أجل قياساً على عدم جواز بيع الذهب بالفضة إلى أجل، وقد اتفق العلماء على صحة الأجل فى البيع الأول دون الثانى، وعلى ذلك لا يصلح التقدير علة للتحريم ولا جزء علة له(١).

(ح) قال الله تعالى: «والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين، لمن أراد أن يتم الرضاعة، وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف».

وقال تعالى: «وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم، فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف»، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم هند بنت عتبة أن تأخذ من مال أبى سفيان زوجها ولدها وهم ولده بالمعروف، فدل كتاب الله، وسنة نبيه على أن على الوالد أجرة رضاع ولده ونفقتهم صغاراً. والعلة فى هذا الوجوب هو العلاقة التى تربط الولد بأبيه، ولما أوجبت هذه العلاقة الانفاق على الولد فى الحال التى لا يستطيع الانفاق على نفسه فيها، فهى أيضاً توجب على الولد أن ينفق على أبيه إذ بلغ الأب ألا يغنى نفسه بكسبه، وليس له مال، وبمثل هذا يقضى للوالدين. وإن

(١) هذا الموضوع هو ربا البيوع، وذلك لأن الربا نوعان:

أحدهما — ربا الجاهلية، وهو الشائع فى هذه الأيام، وذلك أنهم كانوا يقرضون بالزيادة ويحطرون، فكانوا يقولون أنظرنى أزدك، هذا هو الذى عابه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله. وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمى العباس بن عبد المطلب، ويسمى ربا النسيئة، وقد قصر ابن عباس الربا المحرم عليه، وتبعه بعض العلماء. وقد روى عنه أنه كان يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا ربا إلا فى النسيئة».

ثانيهما — الربا الذى يكون فى البيوع، وقد ثبت بحديث عبادة إذ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، إلا سواء بسواء، عينا بعين، فمن زاد أو استزاد فقد أربى» وقد اختلف العلماء بالنسبة لهذا الحديث، فقال أهل الظاهر، ومن نفوا قياس الشبه ان التحريم مقصور على هذه الأصناف، وقال أبو حنيفة وأصحابه علة التحريم الكاملة التقدير بالكيل أو الوزن، واتحاد الجنس، فإن توافرت حرم التفاضل، وهو ربا الفضل وتأجيل أحد العوضين وهو ربا النساء. وإن وجد التقدير فقط بأن اتحد الكيل أو الوزن ولم يتحد الجنس حرم النساء، وحل التفاضل إلا إذا جرى العرف بحل النساء كبيع الحديد أو النحاس بالذهب والفضة.

وقال حذاق المالكية إن العلة فى منع التفاضل فى الذهب والفضة كونهما رءوس الأثمان وقيم المتلفات مع اتحاد الصنفين، والعلة فيما عدا الذهب والفضة هو الطعم والادخار مع اتحاد الجنس، وعلة النساء هو =

بعدوا ، والأولاد وإن سفلوا ، لأن العلاقة واحدة ، وهى الجزئية أو قرابة الولاد[1]

١٨٣ — والشافعى بعد ذكر أقسام القياس ، ووجوهه يبين أن من الفقهاء من لا يعد من القياس ما يكون فيه الفرع أكثر من الأصل المنصوص عليه ، وما يكون فى معنى الأصل ولا يحتمل سواه فيقول : « قد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمى هذا[2] قياساً ، ويقول هذا فى معنى ما أحل الله وحرم ، وحمد وذم ، وداخل فى جملته ، فهو بعينه لا قياس على غيره ، ويقول مثل هذا القول فى غير هذا مما كان فى معنى الحلال فأحل ، والحرام فحرم ، ويمتنع أن يسمى القياس إلا ما كان يحتمل أن يشبه بما احتمل أن يكون فيه شبه من معنيين مختلفين ، فصرفه على أن يقيسه على أحدهما دون الآخر ، ويقول غيرهم من أهل العلم ما عدا النص من الكتاب أو السنة فكان فى معناه فهو قياس ، والله أعلم »[3] .

= فى الذهب والفضة الثمية مع اختلاف الجنس ، وفى غيرهما الطعم والادخار مع اختلاف الجنس ، وهكذا نرى مذهب أبى حنيفة فى جانب ، ومذهب مالك والشافعى فى جانب آخر ، اتفقا فى كون الطعم علة ، واختلفا فى شرط الادخار أثبته مالك دون الشافعى .

(١) لا يجعل الحنفية العلة فى نفقة القرابة الولاد فقط فيقصر وجوب النفقة على قرابة الولاد ، بل يجعلون العلة هى الولادة والقرابة المحرمية ، بدليل قوله : « إلى فى آية الرضاعة » وعلى الوارث مثل ذلك » فالعلة فى أصل وجوب نفقة الولد على أبيه هى الولاد ، وفى الحواشى القرابة المحرمية ، ولذا يثبتون نفقة الأقارب على كل الأقرب من المحارم ، على تفاوت درجاتهم

ونرى من هذه الأمثلة كلها أن الاختلاف فى وجوه الشبه أو فى العلة كان يدور حول ما يسمى فى عرف الأصوليين تخريج المناط أو تنقيحه ، ولنذكر اصطلاح الأصوليين فى هذا المقام فعندهم ثلاث كلمات: تحقيق المناط ، وتنقيحه ، وتخريجه .

أما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد فى استنباط علة الحكم الذى دل النص أو الإجماع عليه ، وذلك كالاجتهاد فى إثبات كون الشدة المطربة علة لتحريم شرب الخمر ، وكون القتل العمد والعدوان علة لوجوب القصاص .

وأما تحقيق المناط فهو النظر فى معرفة وجود العلة فى آحاد الصور بعد معرفتها فى نفسها سواء أكانت معروفة بنص أو إجماع أو استنباط ، كالعدالة ، فإنها مناط قبول الشهادة ، وأما كون هذا الشخص عدلا فمظنون بالاجتهاد ، وكالإسكار فإنه علة تحريم الخمر فالنظر فى معرفته فى النبيذ هو تحقيق المناط .

وأما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد فى تعيين ما دل عليه النص كونه علة من مجموع صفاته من غير تعيين ، فيحذف ما لا مدخل له فى الاعتبار مما اقترن به من الأوصاف بطريقة السبر والتقسيم .

(٢) الإشارة هنا إلى ما يكون الفرع أكثر من الأصل فى معنى القياس .

(٣) الرسالة ص ٥١٦

ذكر الشافعى هذين القولين من غير أن يبين بأيهما يأخذ ، وإن كان ظاهر السياق أنه يأخذ بأن الأقسام الثلاثة من القياس[١] .

وعندى أن ما يكون الفرع فيه أكثر من الأصل ، وما يكون فى معنى الأصل ، ويكون من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى استنباط العلة ، ولا تخريج لها ، ولا تنقيب لمناطها يعد من دلالة النص ، لا من القياس لأنه عند ما تكون العلة معلومة بنص أو ما يشبهه وهى متحققة بوضوح وجلاء فى الفرع يكون الأمر ثابتاً بالنص يفهمه الشخص بمجرد فهم النص ، والفرق جوهرى على طريقة الشافعى ، لأن الأمر إن كان ثابتا بنص قرآنى أو بخبر متواتر يكون العلم علم إحاطة فى الظاهر والباطن . إن حكمنا بأن الدلالة بالنص ، وإن كانت بالقياس يكون العلم فى الظاهر فقط ، فإن قلنا إن حرمة الضرب المفهومة من قوله تعالى : « ولا تقل لهما أف » ثابتة بالقياس يكون العلم بهذه الحرمة فى الظاهر فقط ، لا علم إحاطة فى الظاهر والباطن ، ويكون العلم بحرمة قوله لهما أف علم إحاطة فى الظاهر والباطن ، ولا يقول شخص يفهم السياق العربى إن الآية لا تدل على حرمة الأذى كثيره قبل قليله بعبارتها ونصها . وتفهم منها هذه الدلالة بمجرد السماع وفهم العبارة . فكيف يكون هذا علما فى الظاهر فقط ؟ ! ! إنه إذا لم يكن هذا علما فى الظاهر والباطن ، فليس ثمة للبشر علم إحاطة قط .

١٨٤ — والشافعى يذكر أن هناك نصوصاً لا يقاس عليها ، وهى التى تأتى بأحكام تكون مخالفة للأمور الثابتة ، فإن هذه يقتصر فيها على موضع نصها ، ولا يقاس عليه ما يكون له شأنها فى أوصافها ، ومثلها ما يكون تخفيفاً من حكم عام دائم ، ويقول فى ذلك : « كل ما كان لله فيه حكم منصوص ، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيف فى بعض الفرض دون بعض ، وعمل بالرخصة فيما رخص فيه رسول الله ، دون ما سواها ، ولم يقس ما سواها عليها ، وهكذا ما كان لرسول الله من حكم عام لشىء ،

(١) وكون السياق يدل على أنه يختار أن الأقسام الثلاثة من القياس ظاهر من أنه ابتدأ أولا فذكر أن القياس من وجوه يجمعها القياس ، ويتفرق بها ، وذكر أن أنواعها ما كان فيه الفرع أكثر فى المعنى من الأصل وضرب عليه الأمثال ثم ذكر قول من يقول إن الأكثر وما يكون من الفرع فى معنى الأصل لا يكون من القياس ووجهته ، ثم وجهة ما سواه ، فكان ظاهر السياق أن الأقسام كلها عنده من القياس .

ثم سن فيه سنة تفارق حكم العام »[١] . وقد ضرب الأمثلة على ذلك ومنها :

(أ) فرض الله سبحانه وتعالى الوضوء فقال : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين » فكان غسل الرجل ركناً من أركان الوضوء بمقتضى الحكم العام ، فلما مسح رسول الله ﷺ على الخفين ، وأجاز ذلك كان تخفيفاً من حكم ذلك النص العام ، فلا يصح أن يقاس على الخفين ما يكون فى معناهما كالعمامة والقفازين ، لأن الحكم فيها استثناء من النص العام . وما جاء استثناء من النص العام لا يقاس عليه .

(ب) ورد النهى عن بيع الأموال الربوية بالجزاف فنهى رسول الله ﷺ عن بيع المزابنة ، والمحاقلة[٢] فكان ذلك حكما عاماً ، ولكن ورد النص بجواز بيع العرايا « بأن يباع ثمر النخل من الرطب بخرصه دن الثمر » فكان ذلك تخفيفاً فى مقابل النص العام ، فيقتصر فيه مورد النص ، ولا يتجاوزه إلى غيره ويوفق الشافعى بين النهى عن المزابنة والترخيص فى العرايا مع أنها داخلة فى عموم النهى بقوله : « يحتمل وجهين أولاهما عندى والله أعلم أن يكون ما نهى عنه جملة أراد به ما سوى العرايا ، ويحتمل أن يكون أرخص فيها بعد وجوبها فى جملة النهى ، وأيهما كان فعلينا طاعته بإحلال ما حل ، وتحريم ما حرم[٣] » .

(حـ) قضى رسول الله ﷺ بأن الخراج بالضمان « فكان هذا حكما عاما يسير فى كل التصرفات والحوادث ، وقضى مع ذلك « أن المصراة من الإبل والغنم إذا حلبها مشتريها إن أحب أمسكها ، وإن أحب ردها ، وصاعاً من تمر » فكان حكم المصراة مقابلا لذلك النص العام (الخراج بالضمان) لأنه عوضه عن الخراج الذى كان فى ضمانه . وعوضه بغير جنس الخراج ، فلا يقاس عليها ما يكون مثلها ، ولذلك يقول الشافعى فى ذلك : « قلنا فى المصراة اتباعاً لأمر رسول الله ، ولم نقس عليه ، وذلك أن الصفقة ، وقعت على شاة بعينها ، فيها لبن محسوس مغيب

(١) الرسالة ص ٥٤٥

(٢) المزابنة بيع الثمر بالتمر وهو على رءوس الشجر . والمحاقلة بيع الزرع بالحنطة .

(٣) الرسالة ص ٥٤٨ .

المعنى والقيمة ، ونحن نعلم أن لبن الإبل والغنم يختلف ، وألبان كل واحد منهما يختلف ، فلما قضى فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم بشيء مؤقت ، وهو صاع من تمر — قلنا به اتباعاً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم » (١) .

١٨٥ — والشافعى لا يجعل لكل شخص أن يقيس ، بل إنه يشترط فى القائس شروطاً يجب توافرها . وهى آلة القياس . ولا يقيس إلا من جمع الآلة التى له القياس بها » وتلك الشروط هى :

أولا — أن يكون عالماً بلسان العرب ، لأن هذا الدين جاء بلسانهم ، فكان حقاً على كل مجتهد أن يكون عالماً بهذا اللسان .

ثانياً — العلم بأحكام كتاب الله تعالى . فرضه ، وأدبه ، وناسخه . ومنسوخه وعامه ، وخاصه ، وإرشاده .

ثالثاً — أن يكون عالماً بما مضى من السنن ، وأقاويل السلف ، وإجماع الناس واختلافهم .

رابعاً — أن يكون صحيح العقل حسن التقدير حتى يميز المشتبه ويتثبت فى حكمه

ويرشد الشافعى إلى بعض طرق تثبت القائس فيقول « لا يمتنع من الاستماع ممن خالفه ، لأنه قد يتنبه بالاستماع لترك الغفلة ، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب ، وعليه فى ذلك بلوغ غاية جهده ، والإنصاف من نفسه ، حتى يعرف من أين قال ما يقول ، وترك ما يترك ، ولا يكون بما قال أعنى منه بما خالف ، حتى يعرف فضل ما يصير إليه . على ما يترك إن شاء الله » (٢) .

هذا وقد جاء فى إحدى مناظرات الشافعى فى كتاب إبطال الاستحسان بالأم كلام قيم للشافعى فى وصف من يكون له أن يقيس . ننقله إليك لجودة تعبيره ، وإحكام تفكيره ، وسداد تمثيله ، وها هو ذا .

« ليس للحاكم أن يقبل ، ولا للوالى أن يدع أحداً ، ولا ينبغى للمفتى أن يفتى

(١) الرسالة ص ٥٥٧

(٢) الرسالة ص ٥١٠ .

أحداً ، إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب ، وعلم ناسخه ومنسوخه . وخاصه وعامه، وأدبه ، وعالماً بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً ، وعالماً بلسان العرب ، عاقلا ، يميز بين المشتبه ، ويعقل القياس ، فإن عدم واحداً من هذه الخصال لم يحل له أن يقول قياساً ؛ ولذلك لو كان عالماً بالأصول غير عاقل للقياس الذى هو الفرع لم يجز أن يقال لرجل قس ، وهو لا يعقل القياس ، وإن كان عاقلا للقياس وهو مضيع للأصول أو شيء منها لم يجز أن يقال له قس على ما لا تعلم ، كما لا يجوز أن يقال قس لأعمى وصفت له : اجعل كذا عن يمينك، وكذا عن يسارك، فإذا بلغت كذا فانتقل متيامناً ، وهو لا يبصر ماقيل له ، يجعله يميناً ويساراً أو يقال سر بلاداً ولم يسرها ، ولم يأتها قط ، وليس له فيها علم يعرفه ، ولا يثبت له فيها قصد سمت يضبطه ؛ لأنه يسير فيها على غير مثال قويم وكما لا يجوز لعالم بسوق ساعة منذ زمان، ثم خفيت عنه سنة أن يقال له قوم عبداً من صفته كذا وكذا، لأن السوق تختلف ، ولا لرجل أبصر بعض صنف من التجارات ، وجهل غير صنفه ، والغير الذى جهل لا دلالة له عليه ببعض علم الذى علم : قوم كذا ، كما لا يقال لبناء انظر قيمة الخياطة ، ولا لخياط انظر قيمة البناء ، فإن قال قائل فقد حكم وأفتى من لم يجمع ما وصفت ، قيل ، فقد رأيت أحكامهم وفتياهم . ورأيت كثيراً منها متضادا متبايناً ، ورأيت كل واحد من الفريقين يخطىء صاحبه فى حكمه وفتياه والله المستعان».

١٨٦ — والشافعي يفرض أن القائسين المستوفين لشروط القياس قد يختلفون فى الأمر فأحدهم قد يحكم فيه بأمر ، والآخر قد يحكم فيه بغيره ، لأنه إذا كان العلم بالقياس علماً بالظاهر لا علم إحاطة . فقد يظهر لأحد المجتهدين مالا يظهر لآخر . ما دام الموضوع ليس فيه نص بعينه يحكم بين المختلفين ، وكلهم يأخذ بما يوصله إليه اجتهاده ، لأنه الحق الظاهر عنده ، ولا يكلف سوى ذلك .

ولكن تكليف المجتهد ما أدى إليه اجتهاده من غير أن يتبع الآخر، وأن الصواب الظاهر لديه، هو فيما وصل إليه — لا يقتضى أن يتعدد الحق بتعدد النظر، بل الحق واحد، ولم نكلف إصابته بذاته ، بل كلفنا ما يؤديه إلينا اجتهادنا ، فالحق فى علم الله واحد،

وإن تعدد التكليف باختلاف الإجتهاد. ولذا يقول الشافعي في هذا المقام: «لا يجوز عندنا والله تعالى أعلم أن يكون الحق فيه عند الله إلا واحداً، لأن علم الله عز وجل واحد، لاستواء السرائر والعلانية عنده، وإن علمه بكل واحد جل ثناؤه سواء[1]».

ولقد تصدى الشافعي للرد على من يذم الخلاف في القياس، فبين أنه ليس من الخلاف المذموم، مادام كل من المختلفين يحمل أداة القياس، وقد استوفى شروطه، وإنه يقسم الخلاف إلى قسمين: خلاف مذموم، وخلاف ليس بمذموم. والخلاف المذموم هو الاختلاف فيما أقام الله فيه الحجة على خلقه، حتى يكونوا على بينة منه ليس لهم فيه إلا اتباعه، فإن اختلفوا فيه، فذلك الذي ذم الله عليه. فمن خالف نص كتاب لا يحتمل التأويل أو سنة قائمة. فلا يحل له الخلاف، ثم يجعل من المذموم مخالفة الجماعة، فيقول: «ولا أحسبه يحل له خلاف جماعة الناس، وإن لم يكن في قولهم كتاب أو سنة[2]».

أما الخلاف الذي لا ذم فيه، فهو الخلاف في أمر الإجتهاد له فيه مجال، فإذا ذهب كل قائس إلى معنى يحتمل الأمر ما ذهب إليه، ويكون له عليه دلائل، فلا ذم في ذلك الخلاف، لأنه لا يخالف حينئذ كتاباً نصاً، ولا سنة قائمة، ولا جماعة، وإنما نظر في القياس، فأداه إلى غير ما أدى صاحبه إليه القياس[3]».

ثم يبين كيف يختلف القياس، فيقول: «وذلك بأن تنزل نازلة تحتمل أن تقاس، فيوجد لها في الأصلين شبه، فيذهب ذاهب إلى أصل، والآخر إلى أصل غيره، فيختلفان، فإن قيل فهل يوجد السبيل إلى أن يقيم أحدهما على صاحبه حجة في بعض ما اختلفا فيه، قيل نعم إن شاء الله تعالى بأن تنظر النازلة. فإن كانت تشبه أحد الأصلين في معنى، والآخر في اثنين صرفت إلى الذي أشبهته في الاثنين، دون الذي أشبهته في واحد. وهكذا إذا كان شبيهاً بأحد الأصلين أكثر».

ثم يضرب مثلاً بأن ديه لعبد المقتول خطأ هي قيمته، لم يختلف في ذلك العلماء،

(١) راجع الام السابع ص ٢٧٤.
(٢) و(٣) الام السابع ص ٢٧٥.

فإن كانت قيمته تصل إلى مقدار دية الحر ، وهى عشرة آلاف درهم ، أو تزيد ؛ فهل تجب ، وإن كانت أضعافا ؟ قال بعضهم الدية قيمته لا تبلغ دية الحر ، فإن بلغتها نقصت عنها ، وقال بعضهم : تبلغها وتتجاوزها ، لأن الدية هى قيمته وإن قلت ، فتكون هى قيمته إن كثرت » .

ولقد ذكر أن بعض الفقهاء قاس قطع الأطراف وغيرها فى العبيد مما يوجب القصاص ، على القتل خطأ ، ولم يوجب القصاص ، والشافعى قاس قطع الأطراف وغيرها فى العبيد فيما بينهم (بأن قطع عبد طرف عبد) على ذلك فى الأحرار ، فأوجب القصاص فيه ، كما وجب القصاص فى الأحرار ، فهاهنا أصلان اختلف القياس عليهما بين الشافعى ومخالفيه فى هذا ، فهؤلاء قاسوا الجروح فى العبد ولو كان يمكن القصاص فيها على قتله خطأ ، والشافعى قاس جراح العبد التى يمكن القصاص منها على جراح الحر ، ووجهة قياس مخالفيه أنهم أموال ، ولذا كانت الدية هى القيمة ، فاعتبرت المالية هى الأصل ، وكان على أساسها القياس ، والشافعى قاس العبد فى الجراح التى يمكن القصاص فيها على القصاص فى جراح الحر ، وعلى القصاص فى النفس عند اعتداء عبد على عبد ؛ فإن المالية تابعة فى هذا الحال ، وتبقى حرمة الآدمية بدليل أن العبيد يقتلون بالعبد ان اشتركوا فى قتله ، وأن العبد مهما كبرت قيمته يقتل بالآخر مهما قلت قيمته ، وإن ناحية الآدمية تغلب عند ما يمكن القصاص ، ويتحقق موجبه ، وهو العمد من العاقل ، بدليل أنك تقتل العبد بالعبد ، ولا تقتل البهيمة بالبهيمة ، وإن على العبد حلالا وحراما وحدودا وفرائض ، وكل هذه خواص الآدمية ، فهى تغلب عند تحقق وصف العمد ، وإمكان القصاص .

ونرى من هذا أن للفرع أصلين يحتمل الإلحاق بكليهما فيه مجتمعين ، والشافعى يختار الأصل الذى يكون به أشبه ، ويرى أن فى الإمكان إزالة الإختلاف ببيان أى الأصلين أكثر تشابها مع الفرع .

١٨٧ — هذا هو القياس عند الشافعى . وهذه جملة قواعده التى ساقها الشافعى مشفوعة بما يثبتها ، وبطرائق استنباطها ، والشافعى يقرر أن الإجتهاد بالرأى لا يكون

إلا بالقياس ، ولا يكون رأى لغيره ، فلا عرف يحكم ، ولا استحسان يرجح ، بل العبرة فى الاجتهاد بالرأى دون سواه ، وذلك لأن أصل الدين هو الكتاب والسنة دون غيرهما ، وإذا كان الرأى قد ساغ بمقتضى حديث معاذ رضى الله عنه[1] ، فيجب أن يكون ذلك الرأى مشتقاً من ذلك الأصل ، وذلك بالحمل عليه على طريق القياس ، ولأن الشرع الإسلامى قد بين كل ما يقع من الحوادث فى هذين الأصلين بطريق النص بعينه فى واحد منهما ، كتاب أو سنة ، أو بطريق الدلالة من أحدهما . ووجه الدلالة هو الذى يعرف به القياس .

ولقد أثبت الشافعى انحصار الأصل الإسلامى فى الكتاب والسنة بقوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وبقوله تعالى : « اتبع ما أوحى إليك من ربك » وبقوله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فهذه الآيات كلها تفيد أن أصل هذا الدين مكون من الكتاب والسنة ، فالاجتهاد بالرأى يجب أن يكون مشتقاً منهما ، وذلك بالقياس عليهما ، ومن قال رأياً لم يكن محمولا عليهما ، فقد راد واسع نفسه . وما أمر باتباعها ، إنما أمر باتباع الكتاب والسنة . ولقد قال الشافعى فى هذا : « إذا اجتهد المجتهد فاستحسن ، فالاجتهاد ليس بعين قائمة ، إنما هو شىء يحدثه من نفسه ، ولم يؤمر باتباع نفسه ، إنما أمر باتباع غيره ، فإحداثه على الأصلين اللذين افترض الله عليه أولى به من إحداثه على غير أصل أمر باتباعه ، وهو رأى نفسه ، ولم يؤمر باتباعه ، فإذا كان الأصل أنه لا يجوز أن يتبع نفسه ، وعليه أن يتبع غيره والاجتهاد شىء يحدث من عند نفسه ، والاستحسان يدخل على قائله ، كما يدخل على من اجتهد على غير كتاب ولا سنة »[2] .

من أجل هذا لا يرى الشافعى أن الاستحسان الذى ليس فيه حمل على كتاب أو سنة طريقاً شرعياً لإثبات الأحكام ، ولذا يعقد كتاباً فى الأم يسميه : « إبطال الاستحسان » .

---

(١) حديث معاذ مشهور وهو قول النبى صلى الله عليه وسلم عند ما أرسله قاضياً : كيف تقضى ؟ قال بكتاب الله عز وجل ، قال فإن لم يكن ؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : فإن لم يكن ؟ قال اجتهد رأيى . قال الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) .

(٢) الأم الجزء السادس ص ٢٠٣ .

إبطال الاستحسان

١٨٨ — يقول الشافعي في كتاب إبطال الاستحسان ، مانصه : «كل ماوصفت مع ما أنا ذاكر . . . من حكم الله ، ثم حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم حكم جماعة المسلمين دليل على أنه لايجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتياً أن يحكم ، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم ، وذلك الكتاب ، ثم السنة ، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا ، ولا يفتي بالاستحسان ، إذا لم يكن الاستحسان واجباً ، ولا في واحد من هذه المعاني » .

هذه الجمل لها نظائر في كتاب إبطال الاستحسان ، وفي كتاب جماع العلم ، وفي الرسالة وفي غيرها من ثنايا كتاب الأم ، وهي تدل ونظائرها على أمرين : (أحدهما) أن كل اجتهاد لم يعتمد فيه المجتهد على الكتاب أو سنة أو أثر أو إجماع أو على قياس على واحد منها يكون استحساناً ، لأن المجتهد يكون قد أخذ فيه بما يستحسن . لا بما أعطاه الدليل بنصه ، أو بدلالته .

(ثانيهما) أن الاجتهاد بطريق الاستحسان من غير الاعتماد على نص ثابت ، ومن غير اعتماد على دلالة مرشدة اجتهاد باطل لا يمت إلى الشرع بصلة .

ونريد الآن أن نثبت ما ساقه الشافعي لإثبات القضية الثانية ، وهي بطلان الاجتهاد بطريق الاستحسان أي بغير الاعتماد على نص أو إجماع أو قياس ، لأن ذلك هو معنى الاستحسان في نظره على ما ثبت في القضية الأولى .

١٨٩ — إن المتتبع لما ذكره الشافعي في الأم والرسالة ، يجد أنه قد استدل لبطلان الاستحسان بعدة أدلة منثورة في مواضع مختلفة كانت تجيء على لسانه في المناظرات ، ونريد أن نلخص ما عثرنا عليه منها ، وهي ترجع إلى ستة أدلة ، وهي :

(١) قال الله تعالى : «أيحسب الإنسان أن يترك سدى» ، وقال صلى الله عليه وسلم : «ماتركت شيئاً مما أمركم الله به إلا وقد أمرتكم به ، ولاشيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه ، وإن الروح الأمين قد ألقى في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستوفي

رزقها فاجملوا فى الطلب » ، ولقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلزوم جماعة المسلمين ، ومعنى ذلك لزوم قول جماعتهم . فهذه الآية وهذان الحديثان يدلان على أن النبى صلى الله عليه وسلم قد بين الشرع كله ، فبين كل ما أمر الله به . وكل مانهى الله عنه ، وأنه سبحانه وتعالى لم يترك الأمر سدى فى شأن من شئون الجماعة الإسلامية فيما يتعلق بالأوامر والنواهى ، فكل شىء قد بين بالنص عليه أو بالإشارة إليه . فلا اجتهاد إلا فيما كان له نص قائم أو قياس على نص وحمل عليه . وإلا كان ثمة نقص فى البيان ، وذلك غير صحيح لأن الله لم يترك الناس سدى ، والنبى قد بين كل الأوامر والنواهى ، فالاجتهاد إذن بالاستحسان باطل [١] .

(ب) قال الله سبحانه وتعالى : « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » وقال عز وجل : « اتبع ما أوحى إليك من ربك » . وقال تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » . وقال عز من قائل : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » . وقال : « وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » فدلت هذه الآيات كلها على أن المؤمن يتبع كتاب الله وسنة رسوله ، ولا يتبع شيئاً سواهما . فكل ما جاء به بالنص أو بالدلالة ، بالتفصيل أو الإجمال ، بالبيان الكلى أو الجزئى . فهو واجب الاتباع ، ولا شىء سواهما يجب اتباعه ، والقياس اتباع للكتاب والسنة ، لأنه حمل فى المعنى على ما يدلان عليه ، والإجماع حجته مستمدة من السنة النبوية . فالعمل به اتباع لها ، ولما كان الاستحسان ليس فيه إخذ بواحد منهما ، وليس هناك نص يسوغ الأخذ به ، فالاجتهاد بطريقة تزيد على ما جاء فى الكتاب ، وما جاءت به السنة ، وليس لأحد اتباع غيرهما ، ولا الإلزام بغير أحكامهما التى تثبت منهما بالنص ، أو الاستنباط على وجه صحيح من أوجه الاستنباط [٢] .

(ج) إن النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو الذى لا ينطق عن الهوى ما كان يفتى فى أمور الشريعة باستحسانه ، فقد كان يجيئه الأمر لم ينزل فيه قرآن ، ولم يوح بحكمه

(١) قد استخلصنا ذلك الدليل من الأم الجزء السابع ص ٢٧١ .
(٢) قد استخرجنا ذلك من الأم الجزء السادس ص ٣٠٣ والسابع ص ٢٧١

إليه فلا يفتى باستحسانه ، وكان يستفتى فيما لا قرآن فيه، فلا يجيب حتى ينزل عليه وحى .

جاءته امرأة أوس بن الصامت تشكو إليه أوساً، فلم يجبها، حتى أنزل الله عز وجل « قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى إلى الله، والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير، الذين يظاهرون من نسائهم ، ماهن أماتهم، إن أمهاتهم إلا اللاءى ولدنهم، وإنهم ليقولون منكراً من القول وزوراً ، وإن الله لعفور رحيم ، والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا، فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ، ذلك يوعظون به ، والله بما تعملون خبير، فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا ، فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكيناً ، ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله ، وتلك حدود الله ، وللكافرين عذاب أليم». فالنبي ﷺ عندما شكت إليه من ظاهر منها زوجها بأن حرمها على نفسه بمثل قوله أنت على كظهر أمى لم يفت باستحسانه ولم يقرر ما كان عليه العرب ، وهو التحريم ، بل انتظر حتى نزل الوحى ، وهو فى ذلك أسوة حسنة .

وكذلك جاءه العجلانى يقذف امرأته ، فلم يفته حتى نزل قوله تعالى : « والذين يرمون أزواجهم ، ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم . فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله ، إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين » .

وبها تبين حكم هذا القذف ، وهو اللعان ؛ ولم يبين النبي ﷺ الحكم مستحسناً برأيه ، فلو كان الاستحسان سائغاً من أحد ، لساغ من النبي ﷺ ، ولأفتى بمقتضاه ، ولم ينتظر وحى السماء ، ولكنه انتظر ، فحق على كل مجتهد أن يمسك عن الإستحسان ، ولا يفتى بما استحسن ، بل لا يأخذ إلا من كتاب الله أو سنة رسوله ، أو ما انعقد عليه الإجماع ، أو ما كان فيه قياس على نص(١) .

(د) إن النبي ﷺ قد استنكر على الصحابة الذين غابوا عنه ، وأفتوا باستحسانهم ، فقد كان إذا بعث سرية أمر بطاعة الله ورسوله وأميرهم ، ما أطاع

(١) أخذنا ذلك الدليل من الأم ص ٢٧١ الجزء السابع .

الله ورسوله ، وقد كان منهم فى بعض معازيهم أمور أنكرها ، فقد أنكر إحراقهم لرجل لاذ بشجرة . وأنكر قتل من قال : « وأسلمت لله » تحت حر السيف[١] فلو كان الاجتهاد بالإستحسان من غير الاعتماد على نص أو قياس سائغاً جائزاً ، ما استنكر النبي صلى الله عليه وسلم مسلكهم ، ولاعتبرهم مجتهدين أخطئوا طلب الحق .

(هـ) إن الاستحسان لاضابط له ، ولا مقاييس يقاس بها الحق من الباطل . فلو جاز لكل مفت أو حاكم أو مجتهد أن يستحسن فيما لا نص فيه . لكان الأمر فرطاً ، ولاختلفت الأحكام فى النازلة الواحدة على حسب استحسان كل مفت . ويقال فى الشيء ضروب من الفتيا والأحكام ، لاضابط لها . ولا مقاييس تبين الحق فيها ، ولا معرفة وجه الصواب منها ، وما هكذا تفهم الشرائع ، ولا تفسر الأحكام الدينية[٢] .

ولا يعترض على الشافعى بأن القياس أيضاً قد يؤدى إلى الخلاف . لأن الخلاف فى القياس أهون خطراً من ذلك ، ولأن جعل القياس على أساس التشابه فى الأوصاف بين أمر قد نص على حكمه ، وأمر لم ينص على حكمه قد قرب بذلك بين المختلفين فيه ، وكانت ثمة ضوابط يمكن الاحتكام إليها ، والاجتماع حولها . أما الاستحسان فلا شيء فيه يمكن أن يكون ضابطاً يجتمع حوله المختلفون ، ويلتقون به .

(و) إن الاستحسان لو كان مقبولا من المجتهد العالم بالكتاب والسنة وطرائق القياس لجاز لغيره ممن ليس عندهم علم الكتاب والسنة وخلاف العلماء واجتماعهم والقياس ، لأن أساسه العقل ، والعقل متوافر عند غير العلماء بالكتاب والسنة توافره عند غيرهم ، بل إن من غير العلماء بالكتاب والسنة من لهم عقول تفوق عقول هؤلاء ، ولهم إبانة خير من إبانتهم .

وقد فرض الشافعى اعتراضاً على ذلك الدليل . وهو أن العلم بالكتاب والسنة ضرورى لمعرفة أصول الشريعة ، ولا يكون استحسان إلا ممن علمهما ، وقد قرر ذلك الاعتراض ورده بقوله : « فإن قلتم لأنهم لاعلم لهم بالأصول ، قيل لكم فما

(١) الأم السادس ص ٢٠٥ .
(٢) الأم السابع ص ٢٧٣ .

حجتكم فى علمكم بالأصول إذا قلتم بلا أصل ولا قياس على أصل ، هل خفتم على أهل العقول الجهلة بالأصول أكثر من أنهم لا يعرفون الأصول ، فلا يحسنون أن يقيسوا بما لا يعرفون ، وهل أكسبكم علمكم بالأصول القياس عليها أو أجاز لكم تركها ، فإذا جاز لكم تركها جاز لهم القول معكم، لأن أكثر ما يخاف عليهم ترك القياس عليها أو الخطأ ، ثم لا أعلمهم إلا أحمد على الصواب إن قالوا على غير مثال منكم لو كان أحد يحمد على أن يقول على غير مثال ، لأنهم لم يعرفوا مثالا فتركوه ، وأعذر بالخطأ منكم»

ومعزى الرد أن العلم بالأصول ثمرته الأخذ بها ، ومن آثر الاستحسان على القياس فقد ترك النص فكان هو والجاهل بها فى اجتهاده على سواء ، وإن كان وزر العالم أعظم ، و ستقيم ذلك الرد على أساس الشافعى ، إذ الأساس عنده أن ترك القياس على أمر منصوص عليه فى الكتاب والسنة كتركهما ، فلا فرق بين من يترك النص ومن يترك ما يرمى إليه النص من أحكام، وما ينضبط به من قياس .

وعندى أنه مع ذلك الرد لا يستقيم دليل الشافعى فى هذا المقام ، لأن الاستحسان لم يحكم به أحد فى مورد النص ، فكان الاستحسان لا يجوز إلا من العالم بالكتاب والسنة ، لكيلا يستحسن فى موضع قد نص عليه فيهما ، فكان بين العالم والجاهل فرق مؤثر فى الاستحسان ، وبذلك لا يستقيم هذا الدليل فى نظرى .

١٩٠ — هذه أدلة جاءت فى ثنايا جدل الشافعى فى مواضع متناثرة من كتاب الأم ، ولم يكتف الشافعى بسوقها فى مواضعها المختلفة ، بل أخذ يبطل ماعساه يحتج به دعاة الاستحسان ، فقد ساق أمرين فرض أن فيهما ما يحتمل الاستناد إليه فى إثبات الرأى من قياس ، وهما :

أولا : حديث « إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد » وحديث معاذ بن جبل عند ما أرسله النبى صلى الله عليه وسلم ، فقد قال له النبى صلى الله عليه وسلم ، كيف تقضى ؟ قال بكتاب الله عز وجل قال فإن لم يكن ؟ قال معاذ فبسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، قال فإن لم يكن ؟ قال أجتهد رأيي، فقد فرض الشافعى أن فى هذا الحديثين ماقد يثبت به الإجتهاد بالاستحسان ، فقال :

فإن قيل فما الحجة فى أنه ليس للحاكم أن يجتهد على غير كتاب ولا سنة ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد الحاكم . . . . وقال معاذ أجتهد رأيى ، ورضى بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم بأبى وأمى ، ولم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا اجتهد على الكتاب والسنة ـ قيل لقول الله عز وجل « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » فجعل الناس تبعاً لهما ، ثم لم يهملهم[١] » .

وهو بهذا يشير إلى أن الأمر بإطاعة الله ورسوله عام لا يقيده شىء ، فإذا كان اجتهاد ففى حدود هذه الطاعة ، ولا يكون الاجتهاد فى حدود هذه الطاعة إلا أن يكون الاجتهاد بالرأى مبنياً على الكتاب والسنة .

ثانيهما : أن قوماً من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وجدوا حوتاً ميتاً فأكلوا منه فأقرهم عليه السلام ، وأن النبى صلى الله عليه وسلم حكم سعد بن معاذ فى بنى قريظة فحكم فيهم بالسيف ، ولو كان الاستحسان ممنوعا ما أقر النبى من أكلوا ولا جعل الحكم إلى سعد بن معاذ ، ولقد قال الشافعى فى ذلك : « فإن قيل : فقد أمر النبى صلى الله عليه وسلم سعداً أن يحكم فى بنى قريظة ، فحكم برأيه ، فوافق الحكم على غير أصل كان عنده من النبى صلى الله عليه وسلم ، وإن قوما من أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم خرج لهم حوت من البحر ميتة ، فأكلوه ، ثم سألوا عنه النبى صلى الله عليه وسلم فقال هل بقى معكم من لحمه شىء ؟ قيل أجاز لصوابه ، كما يجيز كل رأى من يعلم أو لا يعلم إذا كان بحضرته من يعلم خطأه وصوابه ، فيجيزه من يعلم ذلك منه إذا أصاب الحق ، بمعنى إجازته له أنه الحق ، لا بمعنى رأى نفسه منفرداً دون علمك ، لأن رأى ذى الرأى على غير أصل قد يصيب وقد يخطىء »[٢] .

ومعنى هذا الجواب أن النبى صلى الله عليه وسلم إنما أجازه لأنه صادف الحق ، لا أنه أجاز الاجتهاد على غير أصل من الكتاب أو السنة ، وقد يكون ذلك واضحاً فى مسألة الحوت ، ولكنه غير واضح فى مسألة سعد ، فإنه من الواضح أن النبى صلى الله عليه وسلم ترك الحكم فى مسألة بنى قريظة إلى رأى سعد وما يستحسنه ، فليس فى ذلك إقرار الرأى لصوابه فقط ، بل فيه مبدأ التفويض والرضا قبل إبداء

(١) الأم السادس ص ٢٠٣ . (٢) الأم السادس ص ٢٠٦

الرأى بما يحكم به سعد . اللهم إلا إذا كان النبى صلى الله عليه وسلم قد استيقن برأى سعد قبل التفويض إليه ، وكان التفويض ليلزمهم بالحكم .

١٩١ — والخلاصة أن الشافعى رضى الله عنه لا يعتمد فى الاستدلال للأحكام الشرعية إلا على أمور موضوعية تستند إلى الدلالات اللفظية فى مآلها ، فهو لا يعتبر إلا الكتاب أو السنة ، يعتبر النص فيهما ، فإن لم يجد النص الصريح ، ولا المؤول استخرج المعانى والصفات فى الأشياء المنصوص عليها ، ثم يلحق الحكم الذى لا يجد فيه النص إلى أقرب الأمور المنصوص عليها وصفاً به ، أو ما يشترك معه فى معنى الحكم فالمآل لفظى مادى ، لا أمر يتصل بالذوق أو النفس ، فهو لا يعتبر الفهم الشخصى فى الشريعة ، بل يعتبر دائماً الفهم الموضوعى المادى ، وإن ذلك كان ملاحظاً للشافعى عند تقرير إبطال الإستحسان .

ألا تراه قد صدر كلامه فى كتاب أبطال الاستحسان بإثبات أن الشريعة لا تثبت أحكامها فى هذه الدنيا إلا على أساس الظاهر ، ويختم كلامه فيه بمثل ذلك ، فهو يقول فى صدر كلامه فى إبطال الاستحسان « إنه جل وعز ظاهر عليهم الحجج فيما جعل إليهم من الحكم فى الدنيا بألا يحكموا إلا بما ظهر من المحكوم عليه ، وألا يجاوزوا أحسن ظاهره » ، ويقول فى آخر كلامه فيه : « إن أحكام الله عز وجل ، ورسوله صلى الله عليه وسلم تدل على ما وصفت من أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بالظن وإن كانت له عليه دلائل قريبة ، فلا يحكم إلا من حيث أمره الله بالبينة تقوم على المدعى عليه أو إقرار منه بالأمر البين ، وكما حكم الله أن ما أظهر فله حكمه كذلك حكم أن ما أظهر فعليه حكمه ، لأن أباح الدم بالكفر ، وإن كان قولا فلا يجوز فى شىء من الأحكام بين العباد وان يحكم فيه إلا بالظاهر لا بالدلائل »[1].

فتصدير الكلام فى الاستحسان وتعقيبه ببيان أن الحكم فى الشريعة يناط بالظاهر يرشح ما فهمناه من أن الشافعى لاحظ الناحية المادية فى تفسير الشريعة واستخراج أحكامها عندما أبطل العمل بالاستحسان إذ اعتبر الاستحسان فهماً شخصياً لا يصح الأخذ به ، ومبدأ لاستخراج الأحكام ، ولذا يقول « إنما الاستحسان تلذذ »[2].

(١) الجزء السابع ص ٢٧٦ وما يليها . (٢) الرسالة ص ٤٨٢ ، ٥٠٥

الموازنة بين الاستحسان الاصطلاحي

والمصالح المرسلة ، وما نفاه الشافعي

١٩٢ — لقد منع الشافعي الاجتهاد بالاستحسان . ولم يعتبره دليلا من أدلة الشرع ولا طريقاً من طرق الاستنباط فيه ؛ ولم يبين حقيقة الاستحسان الذي ينفيه وإن كان المراد ظاهراً من قوله ، فهو يحصر الاستدلال في الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، ويقلد الصحابي ، ويعتبر ما عدا ذلك استحساناً منفياً ، والأدلة الفقهية التي لا تعد من الأمور السابقة ، ويأخذ بها بعض الأئمة الذين ناقش الشافعي فقههم — هي الاستحسان الاصطلاحي والمصالح المرسلة . فالاستحسان قد اجتهد به أبو حنيفة ومالك ، والمصالح المرسلة ، قد جعلها مالك أساساً من أسس الاستنباط وأصلا من أصوله .

ولكن ما الاستحسان والمصالح المرسلة ؟ سلك الحنفية في بيان حقيقة الاستحسان وتقسيمه ، وقواعد الاستنباط فيه ، مسالك غير التي سلكها المالكية ؛ ولنعرض في إيجاز مسلك الفريقين فيه ولنبدأ بالحنفية .

١٩٣ — اختلفت عبارات كتب الأصول التي كتبت على طريقة الحنفية في تعريف الاستحسان على أقوال كثيرة ، فقد عرفه بعضهم بأنه تخصيص قياس بدليل أقوى منه ، وقال بعضهم إنه العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه ، وهذا تعريف غير جامع لكل أنواع الاستحسان ، كما يتبين من أقسامه وعرفه أبو الحسن الكرخي بقوله : هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه ، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول[1] ولعل هذا التعريف أكمل التعريفات الثلاثة وأوضحها ، فهو يشمل كل أقسام الاستحسان عند الحنفية ، وهو يشير في عبارته إلى لب الاستحسان . وهو أن يجيء الحكم على سبيل الاستثناء من قاعدة اصطرادية ، لأمر عارض يجعل الخروج عن القاعدة أقرب إلى الشرع من الاستمساك بالقاعدة ، أي يجعل الاستحسان أقوى استدلالا في المسألة المفروضة

(١) راجع التعريفات الثلاثة في كتاب كشف الأسرار على أصول فخر الإسلام البزدوي ص ٢٣ ١

من القياس ، فالاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه حكم فى مسألة جزئية ، ولو نسبياً فى مقابل قاعدة كلية ، فيلجأ إلى الفقيه فى هذه الجزئية ، لكيلا يؤدى الإغراق فى الاستمساك بالقاعدة إلى الابتعاد عن حكم الشرع ؛ وروحه ومعناه .

ويقسم الحنفية الاستحسان إلى قسمين : أحدهما استحسان القياس ، وهو أن يكون فى المسألة وصفان يقتضيان قياسين متباينين أحدهما ظاهر متبادر وهو القياس الاصطلاحى ؛ والآخر خفى يقتضى إلحاقه بأصل آخر ، فيسمى استحساناً ، أى أن الفقيه يكون بين يديه أصلان أحدهما ظاهر قد أعمل علته فى كل الفروع غير المنصوص على حكمها التى تتحقق فيها تلك العلة ، والآخر خفى لاتعمل علته فى نظائر هذه المسألة ؛ ولكن يقترن بتلك المسألة ما يوجب عمل هذا الخفى الذى لم يطرد . فيعمل فيها ، فيكون استحساناً ، وهو قياس خفى ؛ ولذا يقول شمس الأئمة فى هذا النوع من الاستحسان : «والاستحسان فى الحقيقة قياسان . أحدهما جلى ضعيف أثره ، فسمى قياساً والآخر خفى قوى أثره ، فسمى استحساناً . أى قياساً مستحسناً ، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والوضوح »[1] ويضرب علماء الأصول مثلا لذلك النوع من القياس : مسألة سؤر سباع الطير وهو بقية الماء الذى يشرب منه . فهى تشبه سباع البهائم فى كون لحمها غير مأكول وكون لحمهما نجساً ، وبما أن سؤر سباع البهائم نجس فينبغى أن يكون سؤر سباع الطير كالنسر والحدأة نجسا أيضاً . هذا هو موجب القياس ، ولكن الاستحسان يتجه لقياس آخر خفى . وهو أن سؤر سباع البهائم كان نجساً ، لوجود لعابها فيه ، واللعاب متصل باللحم ، فهو نجس بنجاسته ، أما سباع الطير فهى تشرب بمناقيرها ، فهى لاتلقى لعابها فى الماء ، فلا يكون ثمة نجاسة . ولا شك أن قياس الاستحسان أقوى أثراً ، لأنه يتجه إلى الوصف المؤثر فى النجاسة ، فيعقد به القياس ، أما الأول فيتجه إلى الوصف الظاهر ، وللاحتياط قالوا إن سؤرها وإن لم يكن نجساً ، فهو مكروه الاستعمال .

القسم الثانى من الاستحسان ، هو ما لم يكن سبب الاستحسان فيه قياساً خفياً

(١) راجع الكتاب السابق ص ١١٢٦ .

قوى الأثر كما سبق بل كان سببه دليلا آخر، أقوى من القياس، ويقسمونه بحسب هذا الدليل الذى أوجب الاستحسان إلى ثلاثة أقسام .

(أولها) استحسان السنة ، وهو أن يثبت من السنة ما يوجب رد القياس فى مسألة معينة ، كتحليف المتبايعين إذا اختلفا فى تقدير الثمن ، فقد كان القياس يوجب البينة على البائع ، واليمين على المشترى وحده ، إذا لم تكن للبائع بينة لأن البائع مدعى الزيادة ، والمشترى ينكرها ، فتوجيه اليمين إلى البائع فى هذه الحالة مخالفة للقياس ، ولكن أخذ به لقول النبى ﷺ :

« إذا اختلف المتبايعان ، والسلعة قائمة بعينها تحالفا ، وترادا » فترك القياس إلى دليل أقوى منه ، وهو السنة .

(ثانيها) استحسان الإجماع ، وهو أن يترك القياس فى مسألة لانعقاد الاجماع فيها ، كعقد الاستصناع ، فإن القياس كان يوجب بطلانه ، لأنه بيع معدوم ، ولكن تعارف الناس فى كل الأزمان عقده ، فكان ذلك إجماعا يترك به القياس ، وكان عدولا عن دليل إلى أقوى منه .

(ثالثها) استحسان الضرورة . وهو أن توجد ضرورة تحمل المجتهد على ترك القياس إلى الأخذ بحكمها ، مثل تطهير الآبار ، فإنه لا يمكن فى القياس تطهيرها ، إذ كما قال صاحب كشف الأسرار : « لا يمكن صب الماء على الحوض أو البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل فى الحوض ، أو الذى ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس ، والدلو تنجس بملاقاة الماء ، فلا تزال تعود ، وهى نجسة » فاستحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة الملجئة ، وللضرورة أثر فى سقوط الخطاب ، ولذا قرروا التطهير بمقادير من الدلاء مختلفة على ما هو العين فى كتب الفقه الحنفى وهنا أيضاً ترك القياس إلى دليل شرعى ثابت أو أصل كلى مقرر ؛ وهو اعتبار الضروريات مسقطة لبعض المحظورات تيسيراً على الناس .

هذا هو الإستحسان عند الحنفية ، وهو داخل فى الأدلة التى ساقها الشافعى واعتبرها، وهى الكتاب والسنة والإجماع والقياس فليس شيئاً زائداً عليها ، ولا يرد

عليه ما قاله الشافعي من أدلة لإبطاله ؛ لأنه ليس تلذذاً ، بل هو ترجيح لبعض الأدلة على بعض .

١٩٤ — لننتقل بعد ذلك إلى الاستحسان عند المالكية ، وعندهم نجد تعريفات كثيرة له ، وكل واحد منها يذكر له حقيقة تقارب ما يدل عليه تعريف الآخر ، ولقد وجدنا بعض هذه التعريفات يتفق مع تعريف الاستحسان عند الحنفية . فابن العربي يقول في أحكام القرآن : « الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين »[1] ولكن يظهر أن ابن العربي ذكر ذلك التعريف تقريباً للإصطلاح بين المذهبين . ولكن يظهر أن حقيقة الاستحسان المالكي تخالف حقيقة الاستحسان الحنفي كما سيتبين ، وإن وجدت جزئيات ينطبق عليها تعريف المذهبين ، ولذلك قال ابن العربي في موضع آخر في تعريفه : « الاستحسان إيثار ترك مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخيص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته » وقسمه أقساماً عد منها أربعة ، وهي ترك الدليل للعرف ؛ وتركه للإجماع ، وتركه للمصلحة وتركه للتيسير ؛ ورفع المشقة ؛ وإيثار التوسعة »[2] .

ونرى من هذا التعريف ، وتلك الأقسام أن الاستحسان ترخص من مقتضى الدليل للعرف ، أو المصلحة ، أو رفع الحرج والمشقة ، ولقد عرفه الشاطبي ، وابن الابياري بأنه استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، ويقصر ابن الابياري الاستحسان في مذهب مالك على هذا ؛ فيما يظهر له ، ولذا يقول رداً على تعريفي ابن العربي : « الذي يظهر من مذهب مالك القول بالاستحسان لا على المعنى السابق ، بل هو استعمال مصلحة جزئية في مقابل قياس كلي ، فهو يقدم الاستدلال المرسل على القياس ، ومثاله لو اشترى سلعة بالخيار ، ثم مات ، فاختلف ورثته في الامضاء والرد قال أشهب القياس الفسخ ، ولكنا نستحسن إذا قبل البعض الممضى نصيب

(١) الموافقات ص ٢٠٨ الرابع ، والاعتصام ص ٣١٩ الثاني ، وبهذا التعريف أخذ الناحي ومثل له ببيع العرايا إذ جاز أحداً بالسنة في مقابل القياس .
(٢) الاعتصام الجزء الثاني ص ٣٢٠ و ٣٢١ .

الراد ، إذا امتنع البائع من قبوله أن نمضيه[1] » .

ويقارب ذلك التعريف أيضاً تعريف ابن رشد له . إذ يقول : « الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس ، هو أن يكون طرحا لقياس يؤدى إلى غلو فى الحكم ومبالغة فيه ، فعدل عنه فى بعض المواضع لمعنى يؤثر فى الحكم يختص به ذلك الموضع » ، ولعل ذلك التعريف يبين معنى قول مالك رضى الله عنه « إن المغرق فى القياس يكاد يفارق السنة[2] » .

ولا شك أن اتجاه هذه التعريفات الأخيرة مصوب نحو غاية واحدة، وهو ألا يتقيد الفقيه المجتهد عند بحث الجزئيات بتطبيق ما يؤدى إليه اطراد القياس ، بل يترك لتقديره الفقهى ما يراه المصلحة أو الأمر الحسن فى هذه القضية الجزئية ، ما دام لا يخالف نصاً من كتاب أو سنة ، وحينئذ تتقارب هذه التعريفات من التعريف الذى ذكره بعض المالكية بقوله « إنه دليل ينقدح فى نفس المجتهد لا تساعده العبارة عنه ، ولا يقدر على إظهاره » ، أى أن الاستحسان هو ما يسمى فى عرفنا الحاضر الاتجاه إلى روح القانون ، والاعتماد فى ذلك على كمال دراسة المجتهد . وإلمامه التام بالشريعة كليها وجزئيها ، وليس معنى كونه لا تساعده العبارة أنه لا يمكنه إقامة الدليل على وجه المصلحة فيه ، بل معناه أنه لا يمكنه إظهار الأصل الفقهى الخاص الذى يعتمد عليه ، ولقد قال مالك رضى الله عنه فى الاستحسان على هذا التفسير « إنه تسعة أعشار العلم » .

والخلاصة أن المالكية فى جملة آرائهم يعرفون بالاستحسان بأنه أخذ بمصلحة جزئية يرجحونها فى مسألة جزئية على الأخذ فى هذه المسألة بمقتضى القياس المطرد ، ما دام لا نص فى كتاب أو سنة .

ولقد يتقارب على ذلك الاستحسان من المصالح المرسلة . ولكن الشاطبى فى الاعتصام يفرق بينهما ، فيقول :

« فان قيل فهذا من باب المصالح المرسلة لا من باب الاستحسان، قلنا نعم إلا أنهم صوروا الاستحسان تصوير الاستثناء من القواعد بخلاف المصالح المرسلة »[3]

(١) هامش الموافقات الجزء الرابع ص ١٠٦ طبع التجارية (٢) الاعتصام الثانى ص ٣١٠

(٣) الجزء الثانى ص ٣٢٤ .

أى أن الاستحسان يكون استثناء جزئيا فى مقابل دليل كلى ، بخلاف المصالح المرسلة ، فإنها تكون حيث لا يكون ثمة دليل سواها .

والاستحسان على هذا النحو المالكى ينصب عليه استنكار الشافعى ، لأنه مسلك فى استخراج الأحكام غير الكتاب والسنة والإجماع والقياس(١) ، وقد حصر الشافعى مسالك الاستدلال فى هذه الأمور الأربعة لا يعدوها المجتهد .

١٩٥ — وقد بينا حقيقة الاستحسان عند الحنفية والمالكية ، وبينا موقف الشافعى منه بالنسبة للمذهبين ، والآن نبين المصالح المرسلة التى أخذ بها الإمام مالك رضى الله عنه ، وهى عنده المصالح الملائمة فى الجملة لمقاصد الشارع ، ولا يشهد لها أصل خاص من الشريعة بالإلغاء أو الإعتبار ، فالقاضى أو الحاكم إذ يعرض له الأمر من الأمور لا يجد فيه نصا فى قرآن أو سنة ولا إجماع قد انعقد على حكم فيه ، ويرى فى الأخذ برأى معين مصلحة تتفق مع المقاصد العامة فى الشريعة ، ولكن ليس هناك دليل خاص على اعتبارها ، أو إلغائها يحكم بموجب هذه المصلحة المرسلة ، ولنسق لك بعض ماضربوه من أمثلة .

١ — فمن ذلك تضمين الصناع ما يتلف فى أيديهم من أموال الناس الذين يستصنعون ، فقد قضى الخلفاء الراشدون بتضمينهم ، وقال على رضى الله عنه فى ذلك « لا يصلح الناس إلا ذاك » ووجه المصلحة فى التضمين « أن الناس لهم حاجة إلى الصناع ، وهم يغيبون عندهم الأمتعة فى غالب الأحوال ، والأغلب عليهم التفريط ، وترك الحفظ ، فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أحد أحد أمرين : إما ترك الاستصناع بالكلية ، وذلك شاق على الخلق ، وإما أن

(١) هذا ما ترمى إليه تعريفات الشاطبى ، وابن الأبيارى وابن رشد ، أما التعريفان اللذان ساقهما ابن العربى فأولهما يتفق مع بعض الحنفية ، إذ يقول إن الاستحسان العمل بأقوى الدليلين ، وثانيهما ترك القياس للاجماع والعرف والمصلحة والتيسير فالترك للاجماع يتفق مع مذهب الشافعى ، ولا يعد استحسانا يستنكره ، والترك للعرف أو المصلحة ، أو التوسعة والتيسير يعده الشافعى خروجا عن مسالك الاستدلال الأربعة ، وقد رأيت أن كثرة المالكية لا يعتبرون تفسير الاستحسان الذى ذكره ابن العربى التفسير القويم أو هو تعريف بالأعم كما يقول المناطقة .

يهملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع،فتضيع الأموال،ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة ، فكانت المصلحة التضمين،ولا يقال إن هذا نوع من الفساد ، وهو تضمين البرىء ، إذ لعله ما أفسد ولا فرط،لأنا نقول إذا تقابلت المصلحة والمضرة فشأن العقلاء النظر إلى التفاوت ، ووقوع التلف من الصناع من غير تسبب ولا تفريط بعيد ، وهو من باب ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة ، (١) .

٢ — ومن الأمثلة التى ساقوها أنه إذا خلا بيت المال، أو ارتفعت حاجات الجند وليس فيه ما يكفيهم ، فللإمام إذا كان عادلا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافياً لهم فى الحال ، إلى أن يظهر مال بيت المال،أو يكون فيه ما يكفى، ثم له أن يجعل هذه الوظيفة فى أوقات حصاد الغلات وجنى الثمار، لكيلا يؤدى تخصيص الأغنياء إلى إيحاش قلوبهم ، ووجه المصلحة أن الإمام لو لم يفعل ذلك بطلت شوكته، وصارت الديار عرضة للفتن، وعرضة للاستيلاء عليها من الطامعين فيها،وقد يقول قائل أنه بدل أن يقوم الإمام بفرض هذه الوظيفة يستقرض لبيت المال ، وقد أجاب عن ذلك الشاطبى فقال : « الاستقراض فى الأزمات إنما يكون حيث يرجى لبيت المال دخل ينتظر أو يرتجى ، وأما إذا لم ينتظر شىء وضعفت وجوه الدخل ، بحيث لا يغنى كبير شىء، فلا بد من جريان حكم التوظيف (٢) .

٣ — ومن الأمثلة التى ساقوها قتل الجماعة بالواحد ، وإذ قالوا إن الأساس فيه هو المصلحة المرسلة . لأنه ليس فيه نص عن كتاب أو سنة ، وقد نقل عن عمر بن الخطاب ، ووجه المصلحة أن القتيل معصوم ، وقد قتل عمداً. فاهداره داع إلى خرم أصل القصاص واتخاذ الاستعانة والاشتراك ذريعة إلى السعى بالقتل ، إذا علم أنه لاقصاص ، والجماعة تقتل بوصف كونها قاتلة ؛ إذ القتل مضافاً إليهم إضافته إلى الشخص الواحد ، وقد دعت إلى القصاص المصلحة (٣) .

هذا ويلاحظ أن الشافعى يحكم بقتل الجماعة فى الواحد كذلك ولكنه يبنيه على

---

(١) الاعتصام الجزء الثانى ص ٢٩٢ .

(٢) الاعتصام الثانى ص ٢٩٨ .

(٣) الكتاب المذكور ص ٣٠٢

حكم عمر . وهو يقلد الصحابي في غير موضع النص كما سنبين .

١٩٦ — هذه هي المصلحة المرسلة وهذه أمثلة تحليها وقد اعتبرها الإمام مالك دليلا فقهيا ومن حقه أن نبين أساسها ومداها قبل أن نبين رأى للشافعي فيها .

إن الذي يفهم من الكتب التي تصدت لبيان أصول المذهب المالكي ـ أن مالكا لا يعتبر المصالح المرسلة دليلا إلا في العادات ، وذلك لأن الأصل في العبادات التعبد دون الالتفات إلى المعاني التي تنطوي في ثنايا أشكالها ، بحيث تجعل تلك المعاني أساساً يثبت به تشكيل عبادة لم يرد فيها نص قرآن ولم تثبت فيها سنة نبوية. دل على ذلك الاستقراء لأنواع العبادات وأشكالها وأوقاتها ، وليس معنى ذلك أن العبادات ليست ذات حكم معقولة بل معناه أنه لا يصح أن يبنى العقل على ما يتلمس من حكم ومصالح أحكاما لم يرد بها نص ، لأن ذلك هو الابتداع والمطلوب في العبادات الاتباع ولقد تقيد مالك رضي الله عنه في العبادات بالنصوص والآثار تقيداً شديداً ، حتى لقد منع إخراج القيمة في الزكاة اتباعاً للنص ، وإبعاداً للرأى عن العبادة .

أما العادات فالنصوص فيها وردت لمعان معقولة وأغراض مقصودة من الشارع قد يعرفها الحاكم ويتجه نهجا ، وأساس هذه المعاني المصلحة التي تعود على الناس في الدنيا والآخرة .

وليس المراد بمصلحة الناس في الدنيا ما يوافق أهواءهم ، بل المراد المصلحة التي تتفق مع أغراض الشارع الإسلامي ، وهو إقامة جماعة فاضلة ، أو على حد التعبير الشرعي ما تكون بها الحياة الدنيا مقامة لأجل الحياة الآخرة ، ويستدلون على أن المصالح ليست هي ما يوافق أهواءهم بأن الشريعة إنما جاءت لتخرج المكلفين عن دواعي أهوائهم . «ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن» ولأن المنافع الحاصلة للمكلف مشوبة بالأضرار ، كما أن من المضار ما حف ببعض المنافع .

والمعتبر في كون الشيء نافعاً أو ضاراً هو مصلحة العدد الأعظم ، وهي من جهة أخرى المصلحة التي هي عماد الدنيا والآخرة لا من حيث هوى النفوس ورغباتها ، وذلك لأن المنافع والمضار أمور تختلف باختلاف الزمان والمكان والأشخاص

فكثير من المنافع تكون ضرراً على قوم ومنافع لغيرهم ، أو تكون ضرراً فى وقت أو حال ، ولا تكون ضرراً فى آخر ، وهذا ينتهى بنا إلى أن الشريعة التى هى نظام الكافة ولها هذا العموم يجب أن تكون المصلحة الملاحظة فيها هى المصلحة التى تشمل أكبر ما يمكن ، ويدفع فيها من الضرر أكثر ما يمكن ، وذلك دليل على أن المصلحة لا تتبع أهواء الناس[1] ، بل تتبع أغراض الشارع العامة ومقاصده من جعل الحياة الدنيا لأجل الآخرة ، أى لإقامة الدنيا على أساس الفضيلة .

١١٩ — اعتبر مالك أحكام الشريعة فى العادات دون العبادات أن المقصود منها مصلحة الناس ، ويلاحظ فى المصلحة العموم لا الخصوص ، والجماعة لا الآحاد وقد تلاحظ مصلحة الآحاد ، إن لم يكن ثمة بينها وبين مصلحة الجماعة تعارض . فالشريعة جاءت لحفظ النفس والنسل والدين والعقل والمال ، فكل ما يكون ضرورياً لحفظ الأمور ، أو تمس الحاجة إليه لحفظها فهو مصلحة معتبرة من الشارع ، وإن لم يرد نص خاص على اعتبارها والأخذ بها أخذ بدليل شرعى ، يرجع إلى أصل كلى ، ما دام لا نص من الشارع فى موضع الاجتهاد .

فهم مالك رضى الله عنه الشريعة بالنسبة لمعاملات الناس على هذا الوضع ، فأخذ بالمصالح المرسلة فى هذه الحدود ، وأكثر منها . وكما قال الشاطبى : « استرسل استرسال المدل العريق فى فهم المعانى المصلحية ، نعم مع مراعاة مقصود الشارع لا يخرج عنه ولا يناقض أصلا من أصوله ، حتى لقد استشنع العلماء كثيراً من وجوه استرساله ، زاعمين أنه خلع الربقة ، وفتح باب التشريع ، وهيهات ، ما أبعده من ذلك رحمه الله بل هو الذى رضى لنفسه فى فقهه بالاتباع ، بحيث يخيل لبعض الناس أنه مقلد لمن قبله ، بل هو صاحب البصيرة فى دين الله . »[2] .

وقد لاحظ الدارسون للمذهب المالكى أن استرسال مالك فى الأخذ بالمصالح المرسلة قد قيد بأمور ثلاثة هى :

(١) راجع فى هذا الموافقات الجزء الثانى ص ٢٦ طبعة الدمشقى

(٢) الاعتصام الجزء الثانى ص ٣١١ .

(أولا) الملاءمة بين المصلحة التى أخذ بها وبين مقاصد الشارع بحيث لا تنافى أصلا من أصوله ولا دليلا من أدلته، بل تكون متفقة مع المصالح التى قصد إليها الشرع الشريف فى الجملة، وإن لم يكن لها دليل خاص لاعتبارها.

(ثانياً) أن تكون معقولة جرت على المناسبات المعقولة التى إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

(ثالثاً) أن يكون فى الأخذ بها رفع حرج لازم فى الدين، فلو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة فى موضعها لكان الناس فى حرج، والله تعالى يقول: «وما جعل عليكم فى الدين من حرج».

١٩٨ — هذه هى المصالح المرسلة، كما حكتها كتب المالكية عن مالك، فهل يقول الشافعى مقالة مالك فيها؟

لقد ادعى القرافى أن المذاهب الإسلامية كلها تأخذ فى فروعها بالمصالح المرسلة وإن لم تسمها بأسمائها، فهو يقول المصلحة: المرسلة فى جميع المذاهب عند التحقيق، لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهدا بالاعتبار، ولا يعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك. ومما يؤكد العمل بالمصالح المرسلة أن الصحابة عملوا أموراً، لمطلق المصلحة، لا لتقديم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه أمر، ولا نظير، وولاية العهد من أبى بكر لعمر رضى الله عنهما، ولم يتقدم فيها أمر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن، فعل ذلك عمر رضى الله عنه، وهذه الأوقاف التى بإزاء مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، والتوسعة بها فى المسجد عند ضيقه فعله عثمان رضى الله عنه [1].

وقد يكون قول القرافى هذا له وجه من الصحة من حيث أن أهل المذاهب المختلفة يتأثرون فى استنباط أحكام للفروع بوجوه المصالح والمناسبات المعقولة، وإن كانوا يجتهدون فى ربطها بقياس فقهى، ولا يعتمدون على مجرد هذه المصلحة، مع أنها هى الباعث على النظر، وهى الأمر الملحوظ.

(١) شرح التحرير الجزء الثالث ص ٣٨١.

وإن دعوى القرافى هذه تشمل بعمومها الشافعى ، فالشافعى فى نظر القرافى ، قد أخذ بالمصلحة المرسلة ، أخذ غيرها بمقتضى هذا الحكم العام .

والحق أن أكثر كتب الأصول تحكى عن الشافعى الأخذ بالمصالح المرسلة . فقد جاء فى الأسنوى ، فى بيان اختلاف العلماء فى الأخذ بها ما نصه : « وفيه ثلاثة مذاهب أحدهما أنه غير معتبر مطلقاً ، قال ابن الحاجب ، وهو المختار ، وقال الآمدى إنه الحق الذى يتفق عليه الفقهاء ، والثانى أنه حجة مطلقاً ، وهو مشهور عن مالك ، واختاره إمام الحرمين ، وقال ابن الحاجب ، وقد نقل أيضاً عن الشافعى ، وكذلك قال إمام الحرمين إلا أنه شرط فيه أن تكون تلك المصالح مشبهة بالمصالح المعتبرة . والثالث ، وهو رأى الغزالى واختاره المصنف (أى البيضاوى) إنه إن كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية اعتبرت وإلا فلا »[1] . وترى من هذا أن الأسنوى ينقل عن ابن الحاجب إمام الحرمين أن الشافعى يأخذ بالمصالح المرسلة ، ولكن يحكى إمام الحرمين أنه يشترط أن تكون مشابهة لمصلحة أقرها الشارع .

وجاء فى التحرير لابن الهمام وشرحه فى الكلام فى المصالح المرسلة : « عن الشافعى ومالك قوله . . وذكر الأبهرى أنه لم يثبت عنهما . وذكر السبكى أن الذى صح عن مالك جنس المصالح مطلقا . وأما الشافعى فإنه لا ينتهى لمقالة مالك ، ولا يستجيز التنائى والإفراط فى البعد ، وإنما يسوغ تعليق الأحكام بمصالح يراها شبيهة بالمصالح المعتبرة وفاقا ، وبالمصالح المستندة إلى أحكام ثابتة الأصول ، قارة فى الشريعة ، وإمام الحرمين يختار نحو ذلك »[2] .

ولقد وجدنا الشاطبى فى الاعتصام يحكى عن الشافعى مثل ذلك وينسبه لأبى حنيفة أيضاً ، فهو يقول : « إن القول بالمصالح المرسلة قد اختلف فيه أهل الأصول على أربعة أقوال : فذهب طائفة من الأصوليين إلى رده ، وأن المعنى لا يعتبر مالم يستند إلى أصل ، وذهب مالك إلى اعتبار ذلك ، وبنى الأحكام عليه على الإطلاق ، وذهب

(١) أصول الأسنوى المطبوعة على هامش التحرير الجزء الثانى ص ١١٣

(٢) التحرير وشرحه ص ١٥٠ الثالث .

الشافعى ومعظم الحنفية إلى التمسك بالمعنى الذى لم يستند إلى أصل صحيح ، ولكن بشرط قربه معانى الأصول الثابتة ، هذا ماحكى الإمام الجوينى . . . ثم يبين أن القول الرابع هو قول الغزالى وقد سبق نقله فيما نقلنا .

١٩٩ — هذه الكتب متضافرة فى النقل عن الشافعى أنه يأخذ بالمصالح المرسلة ولكنه يشترط المشابهة بينها وبين مصلحة معتبرة بإجماع أو نص فلا تكون مرسلة . وإنه بالرجوع إلى الرسالة تجدها تتسع لهذا ، فى باب القياس جاء فيها : « القياس من وجهين أحدهما أن يكون الشىء فى معنى الأصل ، فلا يختلف القياس فيه وأن يكون الشىء له فى الأصول أشباه ، فذلك يلحق أولاها به ، وأكثرها شبها فيه »[1] ولا شك أن الأخذ بمصلحة لها مشابه من المصالح المعتبرة بالإجماع أو بأمر مستند إلى الشرع الشريف هى من القسم الثانى ، وعلى ذلك يكون ما نقلته هذه الكتب متفقاً مع ماجاء بالرسالة ، ولكن الشافعى لم يأخذ بهذا النوع من المصلحة على أن المصالح المرسلة تعتبر دليلا يؤخذ به عند عدم النص ، بل على أن هذه المصلحة المعتبرة عنده وجه من وجوه القياس ، فهى داخلة فى بابه غير خارجة من الأصول الأربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، وليست أصلا بذاته . والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب .

(١) الرسالة ص ٤٧٩ .

أقوال الصحابة

٢٠٠ — ذكرنا فى صدر كلامنا فى مصادر الفقه، وأصول الاستنباط عند الشافعى أن الأخذ بأقوال الصحابة هى المرتبة الثالثة بعد الكتاب والسنة والإجماع وإنها مقدمة على القياس، وأنه يأخذ بقول أحدهم إذا لم يكن له مخالف ويختار من أقوالهم عند اختلافهم.

ولذلك نقول هنا إنه يأخذ بقول الصحابى، ويهتدى به فى سبيل الاستنباط وقبل أن نفصل ذلك، ونبينه نشير هنا إلى أن كتب الأصول تقول أن الشافعى يأخذ بقول الصحابى فى مذهبه القديم، وأن الجديد ليس كذلك [1]. وإن ذلك يخالف ما وجدناه فى الرسالة برواية الربيع، وهى الرسالة المصرية، وما جاء فى الأم برواية الربيع، وهى مذهبه الجديد أيضاً. وعلى ذلك نقرر أن الشافعى يأخذ بقول الصحابى فى القديم والجديد، ولقد قرر ذلك ابن القيم فى إعلام الموقعين، فقال فى بيان وجوب اتباع الصحابة: «وهو منصوص الشافعى فى القديم والجديد. أما القديم فأصحابه مقرون به، وأما الجديد فكثير منهم يحكى فيه عنه أنه ليس بحجة. وفى هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً، فإنه لا يحفظ له من الجديد حرف واحد يفيد أن قول الصحابى ليس بحجة، وغاية ما يتعلق به من نقل ذلك أنه يحكى أقوالا للصحابة فى الجديد ثم يخالفها، ولو كانت عنده حجة لم يخالفها، وهذا تعلق ضعيف جداً، فإن مخالفة المجتهد الدليل المعين لما هو أقوى منه فى نظره لا يدل على أنه لا يراه دليلا من حيث الجملة، بل خالف دليلا لدليل أرجح عنده منه، وقد تعلق بعضهم بأنه يراه فى الجديد إذا ذكر أقوال الصحابة موافقاً لا يعتمد عليها وحدها، كما يفعل فى المنصوص، بل يعضدها بضروب من الأقيسة، فهو تارة يذكرها ويصرح بخلافها، وتارة يوافقها ولا يعتمد عليها، بل يعضدها بدليل آخر، وهذا أيضا تعلق أضعف من الذى قبله، فإن تظاهر الأدلة وتعاضدها، وتناصرها من عادة أهل العلم قديماً وحديثاً ولا يدل

(١) راجع فى ذلك المستصفى للغزالى. وشرح تحرير كمال الدين بن الهمام. وشرح المنهاج للاسنوى والأحكام فى أصول الأحكام للآمدى.

ذكرهم دليلا وثانياً وثالثاً على أن ما ذكروه قبله ليس الدليل » .

هذا ما ذكره ابن القيم ، ويستفاد منه أن الذين ظنوا أن الشافعي لم يأخذ بقول الصحابي في الجديد بنوا زعمهم على أنه قد يرفض قول الصحابي ، وأنه إن أخذ به عاضده بأدلة أخرى تبين وجه الأخذ به ، والحق في هذا المقام أن الشافعي قد أصل الأصول ووضع كل أصل في مرتبته لا يعدوها ، فهو قد جعل قول الصحابي بعد الكتاب والسنة والإجماع ، فإذا وجد قول صحابي يخالف سنة تركه وأخذ بالسنة ، لأن مرتبته بعدها ، فليس بحجة أمامها ، ولقد أثر عنه أنه استنكر أن يترك الحديث لفتوى الصحابي بقوله : « كيف أترك الحديث لقول من عاصرته لحججته » [1] .

ولما وجدناه يترك بعض أقوال الصحابة إذ صح لديه حديث يخالفها ، أما تأييده قول الصحابي الذي يختاره بأدلة أخرى فأساسه أن يكون قد أثر عن الصحابة أقوال مختلفة ، فيختار واحداً يرجح لديه عما سواه ، ويبين وجه الترجيح على غيره وهذه مرتبة الاجتهاد ، وسنبين في بحثنا وجوها من ذلك .

٢٠١ — الشافعي في جديده وقديمه يأخذ بقول الصحابي ويقلده ويقدمه على القياس ، والنقول في ذلك كثيرة ، منها ما جاء في الأم وما نقلناه في صدر كلامنا في الأدلة ، وهذا نص مما قاله في ذلك المقام .

« ما كان الكتاب والسنة موجودين فالعذر عمن سمعهما مقطوع إلا باتباعهما فإن لم يكن ذلك صرنا إلى أقاويل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أو واحد منهم ، ثم كان قول أبي بكر أو عمر أو عثمان إذا صرنا فيه إلى التقليد أحب إلينا ، وذلك إذا لم نجد دلالة في الاختلاف تدل على أقرب الاختلاف من الكتاب والسنة فنتبع القول الذي معه الدلالة ، لأن قول الإمام مشهور بأنه يلزمه الناس ؛ ومن لزم قوله الناس كان أشهر من أن يفتي الرجل أو النفر ، وقد يأخذ بفتياه أو يدعها وأكثر المفتين يفتون للخاصة في بيوتهم ومجالسهم ، ولا تعنى العامة بما قالوا عنايتهم بما قال الإمام ، وقد وجدنا الأئمة يبتدئون ، فيسألون عن العلم من الكتاب والسنة

(١) الموافقات للشاطبي الجزء الرابع ص ٤٢ طبعة الدمشق

فيما أرادوا أن يقولوا فيه ، ويقولون فيخبرون بخلاف قولهم فيقبلون من المخبر ، ولا يستنكفون عن أن يرجعوا لتقواهم الله وفضلهم فى حالاتهم ، فإذا لم يوجد عن الأئمة ، فأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدين فى موضع الأمانة ، أخذنا بقولهم ، وكان اتباعهم أولى بنا من اتباع من بعدهم »(١) .

هذا القول يدل على أخذ الشافعى بأقوال الصحابة ، وهو يرتبها مراتب فى القوة عند اختلافهم ، فإنهم إن اختلفوا اختار أقرب الأقوال من دلالة الكتاب والسنة ، فإن لم يكن فيها تفاوت فى هذا اختار ما اختاره الأئمة أبو بكر أو عمر أو عثمان ، لأن قولهم مشهور يتبعه الكافة ، ولا يخص آحاداً ولا نفراً ، والمشهور العام أولى بالاتباع من غيره ، ولأن آراء الأئمة محل تمحيص ، لأنهم يسألون عن حكم الكتاب وحكم السنة ، فإن لم يجدوا اجتهدوا واستشاروا ثم أعلنوا فتياهم ، فإن سكت الناس عنها كان دليل صدقها ، وإن أخبروهم بسنة رجعوا لتقواهم وفضلهم ، فكانت آراؤهم ممحصة مقومة ، لإعلانها وتعرضها للنقد والمخالفة ، وقبولهم لما يخالفها من سنن ، فمضاؤها دليل على أن لا سنة تخالفها .

وإن لم يجد للأئمة أقوال فى هذا اتبع أقوال سائر الصحابة . ولقد نقل البيهقى عنه فى توضيح هذا المقام : « إن لم يكن على القول دلالة من كتاب ولا سنة كان قول أبى بكر وعمر وعثمان أحب إلى من قول غيرهم ، فإن اختلفوا صرنا إلى القول الذى عليه دلالة ، وقلما يخلو اختلافهم من ذلك ، وإن اختلفوا بلا دلالة نظرنا إلى الأكثر فإن تكافئوا انظر ما أحسن أقاويلهم مخرجاً عندنا ، وهذا الكلام يوضح المرتبة التى تكون إذا لم يكن للأئمة رأى ، أو كان رأيهم مختلفاً ، فإنه يرجح فى الاختيار ما لا عليه دلالة ، ويندر ألا يكون من بينها ما هو كذلك ، وإن اختلفوا من غير بيان الدليل اختار ما عليه الأكثر ، فإن تكافئوا أو لم يعلم الأكثر اختار من الأقوال أحسنها تخريجا عنده .

٢٠٢ — هذه هى مراتب اختلاف الصحابة عنده عند اختلافهم وعند اتفاقهم يأخذ ما اتفقوا عليه وإذا حفظ لأحدهم قول لم يعرف فيه خلاف أخذ به .

(١) الأم السابع ص ٢٤٧ .

ويظهر أنه عند تطبيق هذه القواعد ، تبين له أنه ما من اختلاف بينهم إلا استطاع أن يختار من بين الأقوال فيه ما يكون أقرب لكتاب الله سبحانه وتعالى ، وأنه يندر أن يجد لأحدهم قولا لم يعرف فيه خلافهم أو إجماعهم ، ولذا جاء فى الرسالة فى المناقشة حول أقاويل الصحابة: « قال (أى مناظرة) قد سمعت قولك فى الإجماع والقياس بعد قولك فى حكم كتاب الله وسنة رسوله أرأيت أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها ، فقلت (أى الشافعى) نصير منها إلى ماوفق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح فى القياس ، قال (أى مناظرة) أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافا ، أتجد لك حجة باتباعه فى كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه ، فيكون من الأسباب التى قلت بها خبر؟ قلت ماوجدنا فى هذا كتاباً ولا سنة ثابتة ، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحد مرة ، ويتركونه أخرى ويتفرقون فى بعض ما أخذوا به منهم ، قال فإلى أى شىء صرت من هذا ؟ قلت إلى أتباع قول واحدهم إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئاً فى معناه — يحكمه . أو وجد معه قياس ، وقل ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا » [1] .

وإن هذا الكلام يفيد ثلاثة أمور: (أحدها) أنه يختار من أقوال الصحابة أقربها إلى الكتاب أو السنة أو يكون أصح فى القياس ، ولا يفرض التساوى فى هذه الأمور حتى يذهب إلى غيرها ، كما جاء عنه فى الأم ، ويظهر أن الاستقراء انتهى به إلى أنه إذا اختلف الصحابة فترجيح أحد الأقوال ممكن فيتعين السير فى الترجيح ، وما قاله فى الأم كان فروضاً نظرية ، (ثانيها) أن الأخذ بقول الصحابة لا يعتمد فيه على نص من كتاب أو سنه ، أو على إجماع ، ويظهر أنه يعتمد فيه على مجرد الاتباع لهم لأنهم الذين شاهدوا وعاينوا ، وأنهم بأمر هذا الشرع أعلم من غيرهم ، وأن الاتباع أولى من الابتداع ، ولذا أثر عنه أنه قال فى الصحابة رأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا [2] وكأنه فى هذا يأخذ بتقليدهم مع الترجيح بين أقوالهم (ثالثها) أنه يتبع الواحد

(١) الرسالة ص ٥٩٧ .

(٢) أعلام الموقعين الثانى ص ١٤٣ و ١٩١ .

منهم إذا لم يعرف له مخالف إن وقع ذلك ، ثم يحكم بما أداه إليه الاستقراء ، وهو أنه قل أن يوجد قول لواحدهم لا يخالفه فيه غيره ، مادام الأمر مجالا للرأى .

٢٠٣ — وإذا كان الشافعي يتبع قول الصحابي عندما لا يكون خلاف ، وقل أن يكون ذلك ، ويختار الأرجح من أقوالهم عندما يكون خلاف ، فهل يفعل ذلك على أنه من السنة ؟ يصرح الشافعي بغير ذلك ، لأنه لا يعتبر السنة إلا ما جاء منسوباً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حتى أنه ليحكم بأن الصحابة إن أجمعوا على أمر يكون إجماعهم حجة ، من غير أن يقرر أنهم يبنون ذلك على سنة عرفوها ، مادام لم يؤثر عنهم أنهم أسندوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولا فى ذلك . فقد جاء فى الرسالة مانصه : « قال لى قائل قد فهمت مذهبك فى أحكام الله ، ثم أحكام رسوله ، وأن من قبل عن رسول الله فعن الله قبل ، بأن الله افترض طاعته ، وقامت الحجة بما قلت بألا يحل لمسلم علم كتاباً ولا سنة أن يقول بخلاف واحد منهما ، وعلمت أن هذا فرض الله ، فما حجتك فى أن تتبع ما اجتمع الناس عليه ، مما ليس فيه نص حكم لله ، ولم يحكوه عن النبى ، أتزعم مايقول غيرك أن إجماعهم لا يكون أبداً إلا على سنة ثابتة ، وإن لم يحكوها ، فقلت له : أما ما اجتمعوا عليه فذكروا أنه حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكما قالوا إن شاء الله ، وأما مالم يحكوه فاحتمل أن يكون قالوا حكاية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واحتمل غيره ، ولا يجوز أن نعده له حكاية ، لأنه لا يجوز أن يحكى إلا مسموعا ، ولا يجوز أن يحكى شيئاً يتوهم ، يمكن فيه غير ماقال . فكنا نقول بما قالوا به اتباعا لهم ، ونعلم أنهم إذا كانت سنن رسول الله لا تعزب عن عامتهم ، وقد تعزب عن بعضهم ، ونعلم أن عامتهم لا تجتمع على خلاف لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا على خطأ إن شاء الله »[1] .

وترى أنه لا يحكم بأن إجماعهم يعتمد على سنة ، ماداموا يحكوها (وإن كان إجماعهم لا يمكن أن يكون مناقضاً لسنة ، ولا يكون خطأ) ولذا قال إن اتباعهم واجب وإذا كان الصحابة مجتمعين لا يفرض الشافعي أن إجماعهم عن سنة ثابتة ، فأولى أن

(١) [illegible]

يكون كذلك قول واحدهم لا مخالف له ، وأولى ثم أولى أقوالهم عند اختلافهم .

٢٠٤ — ولقد وجدنا الشافعي يأتي باختلافات للصحابة ، ثم يختار من بينها في كل مسألة أرجحها عنده ، وهو في ذلك مجتهد في ترجيحه كامل الاجتهاد ، وهو يصدر كلامه في اختلافهم بقوله : « قلما اختلفوا فيه ، إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله ، أو قياساً عليهما أو على واحد منهما »[1] وفي تبيين هذه الدلالة محيط اجتهاده في هذا المقام ، ولنسق لك بعض أمثلة توضح منهاجه ، فمما ساقه :

١ — تفسير معنى الاقراء في قوله تعالى : « والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » ، فقد اختلف الصحابة في معناها ، فقالت عائشة : « الاقراء الاطهار » . وقال مثل قولها زيد بن ثابت وابن عمر وغيرهما . وقال نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الاقراء الحيضات » ، فلا تحل المطلقة حتى تغتسل من الحيضة الثالثة وإن الشافعي يبين وجه كلا القولين فيذكر وجه الذين يفسرون القرء بالحيضة بأن الأقراء مواقيت ، والمواقيت يأخذ بأقلها ، والحيضة أقل من الطهر ، فتكون وحدة الميقات كالهلال للأشهر ، وأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر في سبايا أوطاس أن يستبرأن بحيضة وإن العدة استبراء . وبالحديث ثبت أن الإستبراء بالحيض ، فتستبرأ الحرة بالعدة بثلاث حيضات كاملة[2] .

---

(١) الرسالة ص ٥٦٢ .

(٢) اختلف في معنى القرء فنهم من قال إنه الحيضة . والشافعية قالوا إنه الطهر . ومن قال إنه الحيضة منهم من قال لا تنتهي العدة حتى تغتسل ، ولو مكثت عشرين سنة ، ومنهم من قال إنه بانتهاء الحيضة الثالثة ومضى وقت صلاة كاملة عليها تنتهي العدة ، وبهذا أخذ الحنفية ، وقالوا إنهم أخذوا برأى أبي بكر وعمر وعثمان وعلى وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وأبي موسى الأشعري وغيرهم . وقد رجحوا مذهبهم — ١ — بأنه لو اعتبر القرء هو الطهر لكانت الاقراء اثنين وبعض الثالث ، لا ثلاثة ، لأنه يعتبر الطهر الذي صادفه الطلاق من الاقراء كما يقول الشافعي أما لو حملناه على الحيض لكان الاعتداد ثلاث حيضات ، ولا شك أن الاسم الموضوع لعدد لا يصح أن يطلق على مادونه — ب — واحتجوا أيضاً بقوله تعالى : « واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر » جعل الله سبحانه وتعالى الأشهر بدلا من الاقراء عند اليأس من المحيض ، فكانت الأشهر بدلا من الحيض وذلك لأن البدل لا يثبت إلا حيث لا يوجد المبدل منه ، والذي عدم هنا هو الحيض . فكانت الأشهر بدلا عن حيض وكانت الاقراء حيضاً لا محالة — حـ — والسنة تؤيد ذلك الرأي لأنه روى أن النبي =

والشافعى يختار أن الإقراء ثلاثة أطهار أخذاً بمذهب عائشة وابن عمر ، ويرجحه باللغة ، وبالسنة والقرآن .

أما اللغة ، فذلك لأن الحيض معناه أن يرخى الرحم الدم حتى يخرج ، وفى الطهر بعد الحيض يقرى الرحم الدم فلا يظهر ، وبكون الطهر القرى والحبس لا الإرسال فالطهر ـ إذ يكون وقتاً ـ أولى فى اللغة بمعنى القرء ، لأن الطهر حبس الدم وجمعه »[1] .

وأما السنة والقرآن ، فلأن الله سبحانه وتعالى يقول : « وإذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » . وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر حين طلق عبد الله ابن عمر امرأته حائضاً أن يأمره بإعادتها وحبسها حتى تطهر ، ثم يطلقها طاهراً من غير جماع . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم عندئذ ، فتلك العدة التى أمر الله أن تطلق بها النساء » وبذلك بين رسول الله صلى الله عليه وسلم مفسراً للقرآن بأن العدة هى الطهر دون الحيض .

ويجيب عما استدل به للرأى الآخر بأمر النبى صلى الله عليه وسلم أن يستبرأ السبى بحيضه ، بأن الاستبراء بالنسبة للسبى هو المطلوب ، ولا بد من وجود أمر ظاهر فى الدلالة عليه ، لأن الطهر إذا كان متقدماً للحيضة ثم حاضت الإمة حيضة كاملة صحيحة برئت من الحبل فى الطهر ، وقد ترى الدم فلا يكون صحيحاً ، إنما يصح الاستبراء بأن ترى الحيضة كاملة ، فيكون ذلك دليلا على أن الطهر السابق عليها لم يكن فيه حبل .

والعدة لا يلاحظ فيها الاستبراء فقط ، ولكن يلاحظ فيها مع الاستبراء التعبد ،

= صلى الله عليه وسلم قال . « طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان » . ولكن يظهر أن هذا الحديث لم يصح عند الشافعى رضى الله عنه — د — ويرجح الحنفية مذهبهم أيضاً بالمعنى ، وذلك لأن هذه العدة شرعت لبراءة الرحم والعلم ببراءة الرحم يكون بالحيضة لا بالطهر ، ولقد أردف الله سبحانه : « ثلاثة قروء » بقوله : « ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله فى أرحامهن » فكان ذلك الإرداف دليلا على أن المراد بالإقراء الحيض .

(١) يشير الشافعى إلى أن القرء أصل معناه الجمع ، ويؤيده قول لسان العرب عن أبى إسحاق : « الذى عندى فى حقيقة هذا أن القرء معناه الجمع » .

ولو كان المراد الاستبراء لاكتفى بحيضة ، ولكن أريد مع الاستبراء غيره فلا تقاس على من طلب فى مثلها الاستبراء فقط .

٢ — ومما ساقه الشافعى من الأمثلة اختلافهم فى الرد ، فقال زيد بن ثابت : يعطى كل وارث ما سمى له ، فإن فضل فضل ، ولا عصبة للميت كان ما بقى لجماعة المسلمين وقال غيره إنه يرد فضل المواريث على أصحاب الفرائض ، فلو أن رجلا ترك أخته ورثته بالنصف فرضاً ، ورد عليها النصف الثانى إذا لم يكن ثمة عصبة ولا ذو فرض سواها .

وقد اختار الشافعى رأى زيد بن ثابت ، وقال إنه هو الذى يدل عليه كتاب الله تعالى ، لأن الله تعالى يقول : إن امرؤ هلك ليس له ولد ، وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن له ولد ، فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ، وإن كانوا أخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين ، فذكر الله الأخت منفردة ، فانتهى بها جل ثناؤه إلى النصف ، والأخ منفرداً فانتهى به إلى الكل ، وذكر الإخوة والأخوات فجعل للأخت نصف ما للأخ ، فكان حكمه تعالى أن تكون الأخت منفردة ومجتمعة مع الأخ أن تأخذ نصف ما يأخذ ، فلو أعطيت النصف بالفرض ، والباقى بالرد لجعلتها كالأخ . وإنما جعل لها نصف ما للأخ فى الاجتماع والانفراد ، وإن قيل إن النصف فرض والآخر رد ، وأن السبب فى العطاء قد اختلف قال الشافعى : « مامعنى الرد أشىء جاء بالاستحسان وليس من أصول الفقه فى شىء ، ثم هل لنا أن نشرع ما لم يشرع الله بها !! لقد كان إذن يمكن أن نعطى للجيران ، أو لبعيد النسب ، فلماذا حاز الرد ، ولم يحز هذا ، فإن قيل إن ذلك ثبت بقوله تعالى . « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » قال رداً على ذلك : « إن الناس توارثوا بالحلف ثم توارثوا بالإسلام والهجرة ، فكان المهاجر يرث المهاجر ، ولا يرث من ورثته من لم يكن مهاجراً ، وهو أقرب إليه ممن يرثه ، فنزلت الآية ، وكانت مجملة ، بيانها ماجاء فى توزيع الفرائض بين أصحابها ، ويستدل على أن بيانها فى آية الفرائض ، وأنه لايصح أن تأتى بزائد عليها بأن من ذوى الأرحام من يرث ، ومنهم من لا يرث ،

وأن الزوج يكون أكثر ميراثاً من أكثر ذوى الأرحام ، وأنه لو كانت الرحم وحدها أساس الميراث لأعطيت البنت مثل الإبن لتساويهما فى الرحم ، وكان ذوو الأرحام يرثون معاً ، ويكونون أحق من الزوج الذى لا رحم له ، ولكن هذه الآية بينت ميراث القرابة إجمالا ، وفصلت الأحكام آيات الفرائض ، وبهذا يرجح لدى الشافعى أن لا رد على ذوى الفروض ، بل ينتقل إلى بيت المال [1] .

المثال الثالث ، وهو ميراث الجد مع الأخوة والأخوات الشقيقات ولأب ، فقد اختلف الصحابة فى مقدار ميراثه وحجبه هؤلاء الإخوة والأخوات . فقال أبو بكر وابن عباس وعائشة وابن الزبير إنهم جعلوه أباً ، وأسقطوا أولئك الأخوة والأخوات معه ، لأنه أب عند عدم وجود الأب ، وأجمع الفقهاء على أنه يعطى كثيراً من أحكام الأب فى الميراث ، إذ هو يرث مع الأبن والبنت كما يرث الأب ، وهو عصبة عند عدم وجوده ، وهو يحجب أولاد الأم بالاتفاق ، فكان كالأب فى حجبة أولاد الأعيان وأولاد العلات كما حجبهم الأب ، لأن الأبوة ثابتة له ، ولا يحجبه سوى الأب ، لأنه يدلى به .

(١) لقد ذكر الشافعى رأيه فى أن لا رد ، وتبع فى ذلك زيد بن ثابت ، ورجح رأيه وأقوال الصحابة فى الرد أربعة : (ا) رأى زيد بن ثابت الذى رجحه الشافعى (ب) ورأى ابن عباس أنه يرد على كل أصحاب الفروض ماعدا الزوجين والجدة ، لظاهر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « أطعموا الجدات السدس لايزداد عليه » ، ولأن الزوجين لا يعلم ميراثهما إلا بالفرض المنصوص عليه .

(حـ) ورأى عثمان بن عفان أن يرد على كل أصحاب الفروض ومنهم الزوجان ، لأن الغرم بالغنم . وما دمنا قد نقصنا نصيبهما بالعول إذا زادت الفرائض ، فيزداد نصيبهما بالرد إن نقصت الفرائض .

(د) وقول على وكثيرين من الصحابة إنه يرد على أصحاب الفروض ماعدا الزوجين ، اختار ذلك الرأى الحنفية ، وحجتهم قوله تعالى : « وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض فى كتاب الله » وهى قد دلت على استحقاقهم للتركة بعمومها ، ودلت آيات الفرائض على توزيعها ، فإن بقى شىء بعد توزيع الفرائض أخذه أولو الأرحام بالرد بمقتضى عموم آية الأرحام ، فكان ذلك إعمالا للآيتين ولم يرد على الزوجين لانعدام الرحم ، ولقد قال سعد للنبى عندما أراد الوصية بماله « إنه لايرثنى إلا ابنة أفأوصى بجميع مالى » ولو كانت البنت لا ترث إلا النصف لبين له النبى صلى الله عليه وسلم ، وما تركه فى جهالة ، ومعاذ الله أن يفعل النبى صلى الله عليه وسلم ذلك ، وأصحاب الفروض شاركوا المسلمين فى الإسلام ، وترجحوا بالقرابة فيقدمون ، ولما كانت هذه القرابة جعلت لهم فروضا مقدرة فأولويتهم على سائر المسلمين سببهما يجعل الباقى يوزع عليهم بنسبة هذه الفرائض . (راجع شرح السراجية فى باب الرد) .

والشافعي يختار الرأى الذى لا تحجب فيه الأخوات والإخوة الأشقاء ولأب بالجد ، ويعتبر حجبه أولاد الأم بالنص ، فيقتصر على مورده ، ولأنهم ليسوا مثله فى الأدلاء ، فهم يدلون بالأم وهو يدلى بالأب ، وقرابة الأب أقوى .

ويستدل الشافعي للرأى الذى اختاره بأن الأخ الشقيق ولأب ، وكذلك الأخت يدلون بما يدل به الأب ، فطريق قرابتهما واحدة ، ويقول : « أليس إنما يقول الجد أنا أبو أبي الميت ، ويقول الأخ أنا ابن أبي الميت ، فكلاهما يدلى بقرابة الأب بقدر موقعه منها » . ثم يسير فى قياس عقلى دقيق عميق ، فيقول « اجعل الأب الميت، وترك ابنه وأباه كيف يكون ميراثهما منه ؟ فإنه يكون للابن خمسة أسداس وللأب السدس » وإن ابن الأب الذى جعلناه ميتا هو الأخ . والأب هو الجد عندما يكون المتوفى ليس الأب ، بل أحد أبنائه ، فابن الأب الذى يدلى كلاهما به قرابته بالأخ كونه ابنه وقرابته بالجد أنه أبوه ، والابن مقدم فى الاستحقاق على الأب ، إذ يأخذ أكثر منه وإذا كان كذلك فقرابة الأخ أقوى من قرابة الجد ، ولو كان أحدهما محجوباً بالآخر لكان يحجب الجد بالأخ لأنه أقوى قرابة للأب الذى يدلى به كلاهما . ولولا إجماع الصحابة على أنه يرث مع الإخوة لحجبه ، ويقول فى ذلك : « كل المختلفين مجتمعون على أن الجد مع الأخ مثله ، أو أكثر حظاً منه فلم يكن لى خلافهم ، ولا الذهاب إلى القياس ، والقياس مخرج من جميع أقوالهم ، فذهبت إلى إثبات الإخوة مع الجد أولى الأمرين ، مع أن ميراث الإخوة ثابت فى الكتاب ، ولا ميراث للجد فى الكتاب وميراث الإخوة أثبت فى السنة من ميراث الجد » .

وبذلك ينتهى إلى ترجيح رأى من يرون أن الأخوة والأخوات لأب وأم ، أو لأب لا يحجبن بالجد ، ولكن يحجب بعضهن بعضاً ، ولا يفضلن على الجد ، وإن كان قياسه يؤديه إلى التفضيل ، ولكنه يترك قياسه ، لمكان الصحابة واتفاقهم على ذلك ، ولذا يقول فى هذا المقام فى الأم : ولو كان ميراثه قياساً جعلناه أبداً مع الواحد وأكثر أقل ميراثاً . . قال : فلم لم تقولوا بهذا ، قلنا : لم يتوسع بخلاف ما روينا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلا أن نخالف بعضهم إلى قول بعض فنكون غير خارجين من أقوالهم » .

ولم يبين الشافعي في الرسالة رأى من يتبع من الصحابة الذين ورثوا أولاد الأعيان والعلاوات مع الجد، أيتبع رأى زيد أم رأى عبد الله بن مسعود أم رأى علي ولكل منهم رأى، وفي الأم يبين أنه يختار رأى زيد، فيقول: «إذا ورث الجد مع الإخوة قاسمهم ما كانت المقاسمة خيراً له من الثلث، فإذا كان الثلث خيراً له منها أعطيه، وهذا قول زيد بن ثابت، وعنه قبلنا أكثر الفرائض»[1].

٢٠٥ — هذا هو موقف الشافعي من أقوال الصحابة إن وجدهم مجمعين اعتبر إجماعهم حجة، وإن وجد لأحدهم قولا لا يعلم له مخالفاً اتبعه، وقل أن يرى ذلك وإن وجدهم مختلفين اختار من أقوالهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة وأصح في القياس، وذلك ميدان للاجتهاد متسع الآفاق، ولا يخرج من قولهم إلى أقوال غيرهم.

---

(١) راجع الأم الجزء الرابع ص ١١ ونشير بكلمة إلى اختلاف الصحابة والفقهاء من بعدهم بشأن الجد مع أولاد الأعيان والعلات (أى الأشقاء ولأب)

فنقول: قال أبو بكر وابن عباس وابن الزبير وحذيفة وأبو سعيد الخدرى وأبى بن كعب ومعاذ بن جبل وأبو موسى الأشعرى لا يرثون مع الجد كما أنهم لا يرثون مع الأب وهذا قول أبو حنيفة تبعاً لهؤلاء وذلك لأن الجد أب عند عدم وجود الأب ويطلق عليه اسم الأب لغة، وأحكام فقهية كثيرة تجعله كالأب، فهو كالأب في حجب أولاد الأم، وكالأب في زواج القاصرين والقاصرات وكالأب في أنه لا يقتل بولد ولده وفي أن حليلة كل من الجانبين تحرم على الآخر وفي عدم قبول الشهادة وفي أنه لا يجوز دفع الزكاة إليه، وفي أنه يتصرف في المال كالأب من غير حاجة إلى إيصاء. وإذا كان الجد كالأب في هذه الأحكام، ويطلق عليه اسم الأب فهو يرث كالأب عند عدم وجوده ويحجب من يحجب الأب فيحجب أولاد الأعيان والعلات.

وقال زيد بن ثابت: الجد لا يحجب أولاد الأعيان ولا العلات بل يقاسمهم للذكر مثل حظ الانثيين بشرط ألا يقل عن الثلث ثلث الكل أو ثلث الباقى على حسب الأحوال، وخلاصة قوله أنه يقاسمهم على أنه أخ ويدخل أولاد العلات في القسمة أولا ثم يستبد أولاد الأعيان بعد إخراج الجد نصيبه فإذا كان للميت جد وأخ شقيق وأخ لأب تقسم التركة أثلاثاً يكون للجد الثلث ثم الثلثان يأخذهما الأخ الشقيق والأخوات المنفردات كالأخوة يكن عصبة مع الجد ولا يأخذ أقل من ثلث التركة إذا لم يكن ذو فرض مع الجد والأخوة والأخوات وإن كان معهم ذو فرض كان نصيبه الأحظ من ثلاثة ثلث الباقى بعد صاحب الفرض أو السدس أو المقاسمة بالتعصيب ولا يرث الأخوات معه بالفرض إلا في صورة واحدة وهى عندما يكون الورثة زوجا وجدا وأختا شقيقة أو لأب فيأخذ الزوج النصف وتأخذ الأم الثلث ويأخذ الجد السدس والأخت النصف ثم يقتسمان النصيبين للذكر مثل حظ الإنثيين. وقال ابن مسعود وعلى الجد عصبة مع الأخوة والأخوات ويقدم أولاد الأعيان على العلات ولا تعصب الأخوات منفردات عن الإخوة ولكن ابن مسعود قال لا يقل عن الثلث وعلى قال لا يقل عن السدس.

هذا شأن الصحابى فى نظر الشافعى ، فهل التابعى كذلك ؟ لم يذكر ذلك فى أصوله ؛ ولم يعرف عنه قول فى ذلك ؛ ولكنه قد حصر أصول مذهبه فى الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس ، ولم يذكر أقوال التابعين فى أصول مذهبه ؛ وإنما يذكر ابن القيم أنه وجد آراء فقهية له اتبع فيها قول بعض التابعين ، وقد قال فى ذلك ابن القيم : « وقد صرح الشافعى فى موضع بأنه قاله تقليداً لعطاء ؛ وهذا من كمال علمه وفقهه رضى الله عنه ، فإنه لم يجد فى المسألة غير قول عطاء ؛ فكان قوله عنده أقوى ما وجد فى المسألة ، وقال فى موضع آخر ، وهذا يخرج على معنى قول عطاء » .

وعندى أن هذه العبارة لاتدل على أن الشافعى يرى تقليد التابعى ، لأنه يجوز أن يكون قد نسب رأيه لعطاء ، لأنه وافق قياسه ، أو لأنه تنبه إلى وجه القياس فى القضية مسترشداً فى ذلك بسبق عطاء إلى هذا الرأى ، وليس لنا إلا أن نتجه إلى ذلك الاتجاه ، لأنه لما بين مصادر فقهه فى الرسالة لم يذكر من بينها أقوال التابعين ، ولم يجعل لهم من الاعتبار مكان أقوال الصحابة ، ولأنه حصر طرائق الاستدلال فى أكثر من موضع من كتبه ، ولم نعثر فى موضع منها على إشارة أو عبارة تفيد أنه يرى قول التابعى فى مكان الاعتبار لا يخرج عنه .

الشافعي يفسر الشريعة تفسيراً مادياً على الظاهر لا على ما بطن

٢٠٦ – قد تبين لنا مما ذكرناه أن الشافعي رضي الله عنه يستمسك بالنصوص يتفهمها على مقتضى ما تدل عليه فى اللسان العربى، فان لم يجد النص اتجه إلى الإجماع وقد تبين أن الإجماع الذى يرتضيه الشافعى حدوده ضيقة . فإن لم يكن إجماع اتجه إلى أقوال الصحابة ، يتخير منها مايراه أقرب إلى النص من الكتاب والسنة ، أو أصح فى القياس . وإن هذا هو ماهداه إليه الاستقراء العملى ، وإن كانت له فروض نظرية أخرى ؛ فهو يفرض أن الصحابى إن لم يكن له مخالف فى قوله اتبع قوله ، وإن كان الاستقراء هداه إلى أنه قل أن يكون ذلك ، ويفرض أنه إن اختلف الصحابة ولم يجد ما يرجح من كتاب أو سنة اتبع قول الأئمة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى ، ولكن الاستقراء يهديه إلى أنه قل أن يكون الاختلاف ولا يجد من الكتاب أو السنة ما يهديه إلى اختيار أحد الأقوال ، وهكذا . . . فإن لم يكن ثمة أقوال للصحابة فى الموضوع يختار من بينها — اتجه إلى القياس ، ويعتبر القياس حملا للنص، واستدلالا به فالنص عنده كل شىء .

ولذلك نستطيع أن نقول إنه يعتمد فى تفسيره للشريعة ، واستخراج أحكامها، والاستدلال بأصولها على فروعها على الظاهر الذى تدل عليه النصوص ، ولذا رفض الاستحسان ، لأنه يعتمد على ماينقدح فى نفس الفقيه ، أو على روح الشريعة، وذوق الفقيه الذى تربى بالتمرس بالشريعة، والحذق فيها، والفهم لأصولها وفروعها، ومصادرها ومواردها ، ورفضه الشافعى ، لأنه لا يعتمد على النص فى عبارته ولا إشارته ، ولا دلالته ، ولو استعرنا بعض التعبيرات القانونية لقلنا إن الشافعى يعتمد فى تفسير الشريعة على الناحية المادية ، فهو يأخذ بما تؤدى إليه النصوص وماترمى إليه من غير نظر إلى ما سواها .

ولذا قدم كلامه فى إبطال الإستحسان بإثبات أن الشريعة لا تسرى فى أحكام الدنيا إلا على ظاهر الأعمال والأقوال ، وتترك إلى حكم الله وثوابه وعقابه خفايا

الضمائر والنيات ، ويقول فى أثناء بيان هذا ، وسرد الآيات الدالة عليه :

« إنه جل وعز ظاهر عليهم الحجج فيما جعل اليهم من الحكم فى الدنيا ، بألا يحكموا إلا بما ظهر من المحكوم عليه ، وألا يجاوزوا أحسن ظاهره » .

ويقول : « بذلك مضت أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بين العباد من الحدود ، وجميع الحقوق ، وأعلمهم أن جميع أحكامه على ما يظهر ، وأن الله يدين بالسرائر »[1] .

وبعد أن يسرد الآيات والأحاديث ، والأخبار الدالة على أن الشريعة تسلك فى معاملة الناس مسلك الظاهر يقول بانيا على ذلك : « وكل ماوصفت مع أمانا ذاكر ، وساكت عنه اكتفاء بما ذكرت منه عما لم أذكر من حكم الله تعالى ، ثم حكم رسوله صلى الله عليه وسلم — دليل على أنه لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكما أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتى إلا من وجهة خبر لازم ، وذلك الكتاب أو السنة ، أوما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه ، أو قياس على بعض هذا ، ولا يجوز أن يحكم ، ولا يفتى بالاستحسان ، إذ لم يكن الاستحسان واجباً ، ولا فى واحد من هذه المعانى »[2] .

ونرى من هذا أنه يبنى حكمه بقصر مصادر الأحكام الشرعية على الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس على النصوص على حكم عام ، وهو أن الشريعة تبنى على الظاهر ، وأنه يجب ألا يتجاوز فى تفسيرها حكم النص ، وما تدل عليه ، وما ترمى إليه ، وأن من سلك بها غير ذلك المسلك ، فقد تجانف عن منطقها ، وهو الإعتبار الظاهرى فى أحكام الدنيا .

٢٠٧ — إنه يقرر أن الشريعة لا تنفذ إلا حسب الظاهر ، ولا يتجه أولياء الأمر فى تطبيقها إلى الباطن ، ويتجاوزون الظاهر ، فليس للحاكم أن يتكشف نيات الناس ، وخفايا نفوسهم ، ومكنونات قلوبهم ، ولكن عليه فقط أن يتعرف ظاهرهم ، وماتقوم عليه الشواهد من حالهم غير متجسس عليهم ، ولذا يقول فى ذلك : « الأحكام على الظاهر ، والله ولى الغيب ، من حكم على الناس بالإزكان[3] جعل لنفسه ماحظر

(١) الأم ٧ ص ٢٦٨ . (٢) الأم ٧ ص ٢٧٠ .

(٣) جاء فى القاموس فى مادة (زكن) كفرح وأزكنه علمه وفهمه وتفرسه وظنه والإزكان أن تفهم شيئا بالظن والاسم الزكانة

الله تعالى عليه ورسوله ﷺ، لأن الله عز وجل، إنما يتولى الثواب والعقاب على المغيب ؛ لأنه لا يعلمه إلا هو جل ثناؤه، وكلف العباد أن يأخذوا من العباد بالظاهر، ولو كان لأحد أن يأخذ بباطن عليه دلالة كان ذلك لرسول الله ﷺ ؛ وما وصفت من هذا يدخل فى جميع العلم، فان قال قائل ما دل على ما وصفت من أنه لا يحكم بالباطن، قيل كتاب الله تبارك وتعالى، ثم سنة رسول الله ﷺ، وأمر الله تبارك وتعالى بشأن المنافقين، فقال لنبيه ﷺ : « إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله، والله يعلم أنك لرسوله، والله يشهد إن المنافقين لكاذبون، اتخذا أيمانهم جنة، فصدوا عن سبيل الله »، وأقرهم رسول الله ﷺ ؛ يتنا كحون، ويتوارثون، ويقسم لهم إذا حضروا القسمة، ويحكم لهم بأحكام المسلمين، وقدأخبرالله تعالى ذكره عن كفرهم؛ وأخبر رسول الله ﷺ أنهم اتخدوا أيمانهم جنة من القتل بإظهار الإيمان على الإيمان . . . .

وقال رسول الله ﷺ : « أيها الناس قد آن لكم أن تنتهوا عن محارم الله تعالى فمن أصاب منكم من هذه القاذورات شيئاً، فليستتر بستر الله، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله، فأخبرهم أنه لا يكشفهم عما لا يبدو من أنفسهم »[1] .

ولقد أكثر الشافعى من ذكر ظاهرية الشريعة، وأن أحكامها تناط بما يظهر من تصرفات، ويضرب فى ذلك الأمثال من معاملة النبى ﷺ للمنافقين، ومن معاملة الإسلام للإعراب الذين قالوا أسلمنا ولم تؤمن قلوبهم، وبنى على ذلك كما بينا، وكما ذكر هو ـ إبطال الاستحسان، والأخذ بروح الشريعة، لا بنصوصها، أو الاعتماد على نصوصها .

٢٠٨ ــ وبنى عليها أيضا أن أحكام الشريعة لا تناط بأسباب قد تخفى، ويخطئ فيها الحدس والتخمين، أو يصيب .

ويستنبط من حكم الله باللعان بين الرجل وزوجه إذا رماها بالزنى، ولم يأت بأربعة شهداء ـ أن الأحكام فى عمومها واضطرادها، تناط بأمر عام ظاهر، لا بأمر

---

(١) الأم الرابع ص ٤١ .

خفى باطن، قد يكشف، وربما لا يكشف، ذلك أن رجلا جاء إلى النبى ﷺ يرمى امرأته بأنها حملت من الزنى، وعيَّن من يتهمها به، ورآه النبى ﷺ، فقال: «إن جاءت به أحمر قصيراً كأنه وحرة، فلا أحسبه إلا كذب عليها، وإن جاءت به أسحم أعين ذا اليتين، فلا أحسبه إلا قد صدق»[١]، فجاءت به الأمر المكروه، وهو الأخير، أى أنها جاءت به على أوصاف من اتهمت به، لا على أوصاف زوجها، ونزلت آية اللعان، وهى قوله تعالى: «والذين يرمون أزواجهم ثم لم يأتوا بأربعة شهداء، فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كانت من الكاذبين. ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين. والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين».

ولقد حكم رسول الله ﷺ بعد نزول الآية بحكم الله، وهو اللعان، وروى عنه أنه قال إن أمره لبين لولا حكم الله، وقال أيضا فى هذا المقام: «إن أحدكما كاذب» فكان هذا دليلا على أن الشريعة لا تحكم إلا بالظاهر، كما استنبط الشافعى.

وفى الحق إن فى المسألة إحدى جريمتين لا محالة: إحداهما جريمة الزنى، إن صدق الزوج. والثانية جريمة القذف إن لم يتبين صدق الزوج، وأنهما إذ تحالفا قد أضاف مرتكب الجريمة إلى جريمة أخرى وهى الحلفُ الكاذب، فكان باللعان جريمة ثالثة. ومع أن الأمارات لدى النبى ﷺ تبين له الصادق من الكاذب، ومع أنه صرح بأن أحدهما كاذب لا محالة، ومع أنه رأى أن الأمر بين، قضى بما حكم الله، ولم يسر وراء الأمور الخفية البعيدة عن الحس، لأنها تخطىء وتصيب، وخطؤها قد يصيب الأبرياء بمظالم إن أخذ بها، ولذلك الاحتمال شاهد من السنة، فقد جاء رجل من بنى فزارة إلى النبى ﷺ، فقال: إن امرأتى ولدت غلاما أسود، فجعل يعرض بالقذف، فقال النبى ﷺ: هل لك من إبل؟

(١) الوحرة القصيرة من الإبل أو المرأة الحمراء القصيرة، والأسحم الأسود والأعين واسع العين مع عظم سوادها.

قال نعم ، قال ما ألوانها ؟ قال حمر ، قال فهل فيها من أورق قال نعم ، قال فأنى أتاه؟ قال لعله نزعة عرق ، قال ولعل هذا نزعة عرق »(١) .

ولقد قال الشافعى فى حكم اللعان مستدلا على ظاهرية الشريعة مانصه :

«فى انتظار رسول الله صلى الله عليه وسلم الوحى فى المتلاعنين حتى جاءه فلاعن ثم سن الفرقة ، وسن نفى الولد . ولم يرد الصداق على الزوج وقد طلبه ـ دلالة على أن سنته لا تعدو واحداً من الوجوه التى ذهب اليها أهل العلم بأنها تبين عن كتاب الله، إما برسالة من الله أو إلهام منه ، وإما بأمر جعله الله إليه لموضعه الذى وضعه من دينه وبيان لأمور : منها أن الله تعالى أمره أن يحكم على الظاهر ، ولا يقيم حداً بين اثنين إلا به ، لأن الظاهر يشبه الاعتراف من المقام عليه الحد أو بينة ، ولا يستعمل على أحد فى حد ، ولا حق وجب عليه دلالة على كذبه ، ولا يعطى أحداً بدلالة على صدقه ، حتى تكون الدلالة من الظاهر العام لا من الخاص»(٢) .

« فاذا كان هذا هكذا فى أحكام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان من بعده من الولاة أولى ألا يستعمل دلالة ، ولا يقضى إلا بظاهر أبداً ، فإن قال قائل مادل على هذا . قلنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المتلاعنين : « أحدكما كاذب » فحكم على الصادق والكاذب حكماً واحداً أن أخرجهما من الحد ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن جاءت به أحيمر فلا أراه إلا قد كذب عليها . وإن جاءت به أديعج فلا أراه إلا قد صدق » ، فجاءت به على النعت المكروه . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن أمره لبين لولا ما حكم الله » فأخبر أن صدق الزوج على الملتعنة

(١) الأم السابع ص ٢٧٦ .

(٢) لعل مراد الشافعى بهذه العبارة ، أنه لايؤخذ بدلالة على الصدق أو على الكذب إلا إذا كانت هذه الدلالة تطرد فى الإثبات بأن يكون الغالب الشائع فى جنسها إثبات ما تدل عليه لا أن تكون تلك الدلالة تدل فى بعض الأحوال دون بعضها الآخر فهى قد تكون دالة على الصدق أو الكذب فى أحوال خاصة وإذا كانت كذلك لا تكون لها صفة العموم فلا يقوم بها اثبات لأن الشك حينئذ يعرض إلى دلالتها ولأن البحث فيها بحث فى أمر خفى ولأن الشافعى يريد أن يقيد الحكام والمفتين دائماً بالظاهر المطرد لا بالخفى ولا بغير المطرد .

بدلالة على صدقه أو كذبه بصفتين ، فجاءت دلالة على صدقه ، فلم يستعمل عليها الدلالة وأنفذ عليها ظاهر حكم الله تعالى ، من أدراء الحدود وإعطائها الصداق مع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن أمره لبين لو ما حكم الله » (١) .

وخلاصة هذا أن الشارع ينوط الأحكام بأمور ظاهرة عامة ، لا بأمور خفية قد تخص ولا تعم .

٢٠٩ — وليس المراد من الأخذ بالظاهر ، وأن أحكام الشريعة تناط بالظاهر أن يتتبع كل ظاهر ، ولو كان يقبل التخلف ، بل المراد أن تناط أحكام الشريعة بأمور لا تحتاج فى تعرفها واستنباطها إلى الحدس والتخمين والظن بأن ترد إلى أمور منضبطة مطردة مستقيمة معروفة ، ولو عارضتها دلالات ظاهرة ، ولكنها تخص ولا تعم .

ولقد أحصى العز بن عبد السلام فى قواعده طائفة من المسائل أخذ فيها الشافعى بالأصول المطردة لبينة ، وإن عارضتها دلالات خاصة ظاهرة ، غير مطردة ، ومن ذلك :

(ا) إذا ادعى البر التقى الصدوق الموثوق بعدالته وصدقه على الفاجر المعروف يغصب الأموال وانكارها أنه غصبه درهماً واحداً ، وأنكر المدعى عليه ، فالقول قول المدعى عليه ، مع ظهور صدق المدعى ، وبعد صدق المدعى عليه ، وما ذلك إلا لأن الإثبات حعل بالبينة أو اليمين ، وهما الأمران الظاهران المطردان ، أما ظاهر عدالة المدعى وبره وصدقه فلم يجعل دلالة على الإثبات ، لأنها وإن كانت ظاهرة فى إثبات الصدق غير مطردة ولو أخذ بها قد تتعرض حقوق للضياع .

(ب) لو ادعى الفاجر على التقى أنه اغتصب منه ما لا حلفنا التقى وإن كان ظاهر الدعوى الكذب لما بينا .

(حـ) إذا أتت المرأة بولد لأقل من أربع سنين (٢) من حين طلقها ولم تقر بانقضاء عدتها بالاقراء فانه يلحقه ، مع أن الغالب الظاهر أن الولد لا يتأخر إلى هذه المدة ، وذلك لأن ما دونها محتمل ، فهو دلالة خاصة غير مطردة ، وإن كانت

(١) الأم ص ١١٤ .

(٢) هذا سير على رأى من يقول أن أقصى مدة الحمل أربع سنين والطب والاستقراء ثبت غير ذلك .

ظاهرة ، ولذا نيط الحكم بأمر مادى ظاهر ، وهو أقصى مدة الحمل فى نظر هؤلاء الفقهاء . ولقد قال فى ذلك العزبن عبدالسلام معترضاً على ذلك الحكم : « فان قيل إنما لحقه ، لأن الأصل عدم الزنى ، وعدم الوطء بالشبهة والإكراه . قلنا وقوع الزنى أغلب من تأخر الحمل إلى أربع سنين إلا ساعة واحدة ، وكذا الإكراه والوطء بالشبهة ، ولا يلزم على ذلك حد الزنى ، فإن الحدود تسقط بالشبهات ، بخلاف إلحاق النسب فإن فيه مفاسد عظيمة ، منها جريان التوارث ، ومنها نظر الولد إلى محارم الزوج ، ومنها إيجاب النفقة والكسوة والسكنى ومنها الإنكاح والحضانة » .

(د) إذا ادعى الصدوق الذى لم يعرف عليه الكذب قط أنه أدى ما عليه من دين وأنكر الدائن الأداء ، وهو مشهور بأنه فاجر كذاب يأكل أموال الناس بالباطل لم يقبل قول الصادق ، حتى يقيم البينة عليه ، مع أن ظاهر حالة تومىء بصدق قوله فى ادعائه الأداء ، ولكن أحكام الشريعة تناط بأمور الإثبات الظاهرة المطردة وهى البينات والأيمان ، لا بالأمور التى لا تطرد وإن كانت ظاهرة .

(هـ) إذا تعاشر الزوجان على الدوام عشرين سنة ، ثم ادعت عليه أنه لم ينفق عليها شيئاً ، ولم يكسها ، تسمع دعواها ، وإن كان الظاهر يكذبها ؛ لأنه قرر أن يناط الإثبات بالبينة واليمين كما ذكرنا . وقد صارت النفقة عند الشافعى دينا فى ذمة الزوج من وقت وجوبها ، فكان عليه الأداء ، فإن أنكرته ؛ فعليه الإثبات . ولا يكتفى بظاهر العشرة .

وهكذا تجد الشريعة عند الشافعى تناط أحكامها بالأمور الظاهرة المطردة العامة وإن عارضتها دلالات خاصة ، وإن كانت ظاهرة أحيانا .

٢١٠ — والقضاء عند الشافعى كما هو عند أكثر فقهاء المسلمين تنفذ أحكامه فى الظاهر ، ويترك ما بطن . وإن القاضى عليه أن يسير الأحكام على هذا الأساس السابق وهو أن يأخذ بوسائل الإثبات الظاهرة المطردة التى أقامها الشارع معلنة للحق كاشفة له ، وهى البينات والأقارير والإيمان ، ويستدل على ذلك بقول الرسول صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلى ، ولعل بعضكم

أن يكون ألحن بحجته من بعض ، فأقضى له على نحو ماأسمع ، فمن قضيت له بشىء من حق أخيه ، فلا يأخذ منه شيئاً ، فإنما أقطع له قطعة من النار » فيستدل من هذا الحديث على أن القضاة إنما كلفوا القضاء على الظاهر ، إذ الحديث يفيد أن الباطن قد يكون محرما على من قضى له أن يأخذ ماقضى به، وأن القضاء ينفذ ظاهراً والمبطل يدين باطناً ، والحديث يفيد أيضاً أن قضاء القاضي لايحل حراما . ولايحرم حلالا ، ولكن ينفذ فى الظاهر ، والحل والحرمة حسابهما عند الله ، ويقول الشافعى «إن فى الحديث فوق ماسبق ، دلالة على أن الحكم على الناس يجىء ، على نحو مايسمع منهم ، مما لفظوا به ، وإن كان يمكن أن تكون نياتهم أو غيبهم غير ذلك ، لقوله صلى الله عليه وسلم (فى الحديث) فمن قضيت له فلا يأخذ ، إذ القضاء إنما هو بما لفظوا ، لا بما غاب عنه ، وقد وكلهم فيما غاب عنه منهم بنية أو قول إلى أنفسهم ، وفيه دلالة على أنه لا يحل لحاكم أن يحكم على أحد ، إلا بما لفظ ، وألا يقضى عليه بشىء مما غيب الله تعالى عنه من أمره من نية أو سبب أو ظن ، أو تهمة ، لقول النبى صلى الله عليه وسلم «على نحو ماأسمع منه» . ثم يقول مانصه : «فمن قضى بتوهم منه على سائله ، أو بشىء يظن أنه خليق به ، أو بغير ماسمع من السائلين بخلاف كتاب الله عز وجل ، وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ، لأن الله عز وجل استأثر بعلم الغيب ، وادعى هذا علمه ، ولأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بما سمع ، وأخبر أن يكون غيبهم غير ظاهرهم . . ورسول الله صلى الله عليه وسلم أولى الناس بعلم هذا ، بموضعه الذى وضعه الله تعالى ، وكرامته التى اختصه الله بها من النبوة ونزول الوحى عليه ، فوكلهم فى غيبهم إلى أنفسهم ، وادعى هذا علمه . ومثل هذا قضاؤه لعبد بن زمعة بالولد ، وقوله لسودة احتجبى منه عندما رأى شيئاً بينا ، فقضى بالظاهر ، وهو فراش زمعة » [1] وفى هذا الخبر الذى ساقه عن القضاء لعبد بن زمعة بالنسب من زمعة لوجود الفراش وأمر سودة بنت زمعة بالاحتجاب قد أخذ النبى صلى الله عليه وسلم فيه بالقضاء ظاهراً لحكم بالنسب لصاحب الفراش ، لأن الأحكام تناط بالأمور الظاهرة المطردة ،

(١) الأم السابع ص ٣٠٢ .

لا بالأمور الخاصة كما ذكرنا عن الشافعي ، ولكن النبي في شأن نفسه أخذ بما تشير إليه قرائن الأحوال فأمر زوجه سودة بنت زمعة أن تحتجب منه ، إذ تبين له شيء من القرائن فأخذ به في خاصة نفسه ، وإن كان قد حكم بغيره لأن أحكام الشرع تناط بما ظهر ، لا بما بطن .

٢١١ — والشافعي في تفسير العقود وإعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطلان ، وترتيب الأحكام عليها ينظر نظرة ظاهرية مادية ، لا نظرة نفسية ، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها بحسب نية العاقدين ، وأغراضهما التي لا تذكر وقت العقد ، وإن كانت بينة من أحوالهما وما لابس العقد من أمور سبقته ولحقته ، ولكن يحكم على العقد بحسب ما تدل عليه ألفاظه وما يستفاد منها في اللغة وعرف العاقدين في الخطاب ، وإذا كان العقد في ألفاظه وعباراته غير مشتمل على شيء يوجب التحريم ، ولكن قرائن الأحوال تدل على أنه اتخذ سبيلا لأمر محرم حكم على العقد بالصحة ولم يلتفت إلى ما اتخذ ذريعة له ، ولذا يقول الشافعي : « يبطل حكم الإزكان[1] من الذرائع في البيوع وغيرهما ويحكم بصحة العقد ، وإن أراد رجل أن ينكح امرأة ونوى ألا يحبسها إلا يوماً أو عشراً ، إنما أراد أن يقضي منها وطراً وكذلك نوت هي منه . غير أنها عند النكاح مطلقاً على غير شرط »[2] .

ويقول في هذا المقام في كتاب أبطال الاستحسان : « إنه لا يفسد عقد أبداً إلا بالعقد نفسه . لا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ، ولا بتوهم ، ولا بأغلب ، وكذلك كل شيء لا نفسده إلا بعقدة ، ولا تفسد البيوع بأن يقول هذه ذريعة وهذه نية سوء ، ولو جاز أن ببطل من البيوع بأن يقال متى خاف أن تكون ذريعة إلى الذي لا يحل كان أن يكون اليقين من البيوع بعقد ما لا يحل أولى أن يرد به من الظن . ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفاً ، ونوى بشرائه أن يقتل به كان الشراء حلالا ، وكانت النية بالقتل غير جائزة ، ولم يبطل بها البيع ، وكذا لو باع البائع سيفاً من رجل يراه

(١) الأركان سبق شرحه واشتقاقه ومعناه هنا الفطنة والفراسة لتعرف كون العقد ذريعة إلى محرم
(٢) الأم ٤ ص ٤٢ .

أنه يقتل به رجلا كان هكذا .. ويقول : « فإذا دل الكتاب ثم السنة ، ثم عامة حكم الإسلام على أن العقود إنما يثبت بالظاهر عقدها ، لا يفسدها نية العاقدين كانت العقود إذا عقد فى الظاهر صحيحة أولى ألا تفسد بتوهم غير عاقدها على عاقدها ، ثم سيما إذا كان توهما ضعيفاً والله تعالى أعلم »[١] .

٢١٢ — والحق أن أكثر الفقهاء فى الشريعة الإسلامية يأخذون بظاهرية العقود عند تفسيرها ، والإلزام بأحكامها ، بيد أن الشافعى أكثرهم تشدداً فى الاستمساك بالظاهر من غير نظر إلى النيات والأغراض . فهو يشدد فى ضرورة الأخذ بمقتضى ظاهر الألفاظ فى العقود ، وما تدل عليه ، لأن أحكام الدنيا كلها نيطت بالظاهر فى الشرع الإسلامى ، إذ النيات أمور علمها عند الله ، ولا يجليها إلا يوم يكون الأمر كله لله ، فالبحث عن النيات والمقاصد الخفية لا يتفق مع المبدأ العام الذى يقول إن كل الأحكام الدنيوية تبنى على الظاهر والنبي كما ساق إليك الشافعى كان فى أقضيته يقضى بالظاهر ، وهو الذى أوحى إليه ، وإذا كانت أحكام الشرع تسير على ذلك النحو ، فالعقود كلها لا يؤخذ فيها إلا بما تنطق به عباراتها ، من غير نظر إلى النيات خيرة أو غير خيرة ، فإذا كان العقد صحيحاً بما تدل عليه ألفاظه وما اشترط فيه فهو عقد صحيح من كل الوجوه من غير نظر إلى كونه ذريعة إلى محرم أم حلال ، فالبيع إذا كان بمقتضى عباراته ليس فيه ما يدل على فساد ، كان صحيحاً ، ولو كان ذريعة إلى ربا ما دام العقد لم يقترن بشرط ربا ، ولا نشىء يفسده ، والنية يحاسب عليها الديان الذى لا تخفى عليه خافية .

ولذا حكم الشافعى بأن المشترى إذا كان الثمن مؤجلا ، وقبض العين ، كان له أن يبيعها إلى البائع بأقل من الثمن ويقبضه ، ولو كانت نية الربا ثابتة فى ذلك العقد ، لأن النتيجة أن يكون المشترى قد استدان من البايع ديناً ، وسيؤديه بأكثر منه ، وأمارات الربا فيه واضحة . ولكن ما دام لم يقترن بالعقد عند إنشائه عبارة تدل على قصد الربا ، فالبيع صحيح وقد نص على صحته فى الأم . فقد جاء فيه : « وإذا اشترى

(١) الأم السابع ص ٢٧٠

الرجل طعاما إلى أجل ، فقبضه ، فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه ، ومن غيره بنقد وإلى أجل ، وسواء فى هذا المعين ، وغير المعين »[1] ، فهو لم يفرق فى صحة البيع بين كونه معينا على الربا أو غير معين ، أى سواء أكان ذريعة إلى محرم أم لم يكن ذريعة إلى محرم [2] .

وهكذا نجد الشافعى يسلك فى تفسير الشريعة الإسلامية فى أصولها وفى فروعها، وفى أقضيتها مسلك الظاهر لا يعدوه ، لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالتظنن ، أو التوهم ، فيكون الخطأ كثيراً ، والصواب قليلا ، والأحكام تناط بأمور مطردة ، لا بأمور غير مطردة .

(١) الأم الثالث ص ٣٣ .

(٢) قد بين ابن القيم موضوع القصود فى العقود فى فصل قيم ، وأثبت أن العقد إن قصد به الحرام فهو حرام ، وقد قال فى ذلك : « المتكلم بصيغ العقود إن كان قاصداً للتكلم بها . . متصوراً لمعانيها عالماً بمدلولها فأما أن يكون قاصداً لها أولا ، فان كان قاصداً لها ترتبت أحكامها فى حقه ولزمته ، وإن لم يكن قاصدا لها فأما أن يقصد خلافها ، أو لا يقصد معناها ولا غير معناها ، فان لم يقصد غير التكلم بها فهو الهازل ، وإن قصد غير معناها ، فأما أن يقصد ما يجوز له قصده أولا ، فان قصد ما يجوز له قصده ، ولم يكن حكم العقد الذى تدل عليه الصيغة لم تلزم أحكام هذه الصيغ بينه وبين الله تعالى فى كل حال ، وأما فى القضاء فان اقترن بكلامه قرينة تدل على ذلك لم يلزمه أيضاً لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه وإن لم يقترن بكلامه قرينة أصلا ، وادعى ذلك دعوى مجردة لم تقبل منه ، وإن قصد بها مالا يجوز قصده كالتكلم بنكحت وتزوجت لا يقصد عشرة زوجية غير مؤقتة . بل يقصد تحليلها لمطلقها الثلاث وبعت واشتريت بقصد الربا وما أشبه ذلك . فهذا لا يحصل له مقصوده الذى قصده ، وجعل ظاهر اللفظ والفعل وسيلة إليه . فان فى تحصيل مقصوده تنفيذاً للمحرم ، وإسقاطاً للواجب ، وإعانة على معصية الله ، ومناقضة شرعه وإعانته على ذلك إعانة على الإثم والعدوان ، ولا فرق بين إعانته على ذلك بالطرق التى وضعت مفضية إلى الإثم بذاتها كالربا الصريح ، وبين إعانته عليه بالطريق التى وضعت مفضية إلى غيره ، واتخذها هو ذريعة كمن يعقد عقد شراء ليكون ذريعة للربا فالمقصود إذا كان واحداً لم يكن اختلاف الطرق الموصلة إليه موجباً لاختلاف حكمه ، فيحرم من طريق ويحل بعينه من طريق أخرى ، فان الطرق وسائل وهى مقصودة لغيرها . فأى فرق بين التوسل إلى الحرام بطريق الاحتيال والمكر والخداع ، والتوسل إليه بطريق المجاهرة التى يوافق فيها السر الاعلان ، والظاهر الباطن ، والقصد اللفظ . بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم ، وخطره أقل من سالك تلك كما أن سالك طريق الخداع والمكر أمقت ، وفى قلوبهم أوضع » ا هـ بتصرف من أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٠٦ و ١٠٧ و ١٠٨ .

عمل الشافعى فى الأصول وعمل من بعده

٢١٣ — الأمر الذى لا شك فيه أن علم الفقه سابق على علم أصول الفقه ، فالفقه نشأ بالإستنباط والفتيا والاجتهاد .

وقد كان الاجتهاد والرسول حى، كان الصحابة يجتهدون إذا غابوا عنه وعرض لهم أمر لم يعرفوا له حكما فيه ، ثم توالى الاجتهاد من بعده صلى الله عليه وسلم ، وكان الإجتهاد فى ذروته فى عهد الراشدين ، فأورثوا الناس مع أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثروة من الأقضية والفتاوى والأحكام العملية فى سير الدولة ونظامها ومعاملتها لغير ، ثم جاء التابعون ، فكان منهم من يتفنن فى الفتيا، حتى لقد كان يفتى فيما يقع ، وما يحتمل الوقوع ، وقد يذهب به الفرض والتصور إلى ماهو بعيد الوقوع فلما جاء عصر المجتهدين أصحاب المذاهب كان فى البلاد الإسلامية ثروة من الفتاوى والأقضية والأحكام متنوعة مختلفة النواحى متباينة الأشكال والألوان ، فلمالك مجموعة فقهية ، ولمحدثى مكة مجموعة من الأحاديث والآثار المرتبطة بالفقه .ولأهل العراق فقههم الذى جمع كثيراً من الإمام محمد ، فكانت هذه المجموعات الفقهية المتنوعة ، ثروة مثرية من العلم والاستنباط .

وجاء الشافعى فوجد تلك الثروة ، ووجد الجدل بين أصحاب النواحى المختلفة ، فخاض غماره بعقل الأريب ، وكانت تلك المناقشة هادية له بلا ريب إلى التفكير فى وضع موازين ومقاييس تضبط المجادلين ، وبها يتميز الخطأ من الصواب ، وتكون أساس البحث والاستنباط ، والاجتهاد ، فكان من ذلك اتجاهه إلى وضع أصول الفقه ، لتكون أساس الاستنباط وضوابط وموازين لنقد الآراء ، ومعرفة صحيحها من سقيمها كما ذكرنا .

ولا غرابة فى أن يكون الفقه متقدماً على علم أصول الفقه ، لأنه إذا كان علم أصول الفقه موازين لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح ، فالفقه هو المادة التى توزن ، والمادة سابقة على الميزان ، وكذلك كان الشأن فى كل العلوم الضابطة،

فالنحو متأخر عن النطق بالفصحى ، والشعراء كانوا يقرضون شعراً موزوناً مقفى قبل أن يضع الخليل بن أحمد ضوابط العروض ، والناس كانوا يتجادلون ويتحاورون ، ويفكرون قبل أن يضع أرسطو علم المنطق .

وإذا كان أرسطو قد استطاع بمعونة مجموعات المحاورات التى جرت بين من سبقه من الفلاسفة ، كسقراط ، وأفلاطون والسوفسطائية وغيرهم أن يضع علم المنطق ليكون آلة بمراعاتها يستطيع الذهن أن يعتصم عن الخطأ فى التفكير ، فكذلك الشافعى استطاع بمعونة المجموعات الفقهية المختلفة الألوان والنواحى والاتجاه أن يستنبط ضوابط يستطيع الفقيه إن استمسك بها أن يقرب من الصواب ولا يباعده .

٢١٤ — جاء الشافعى وبين يديه تلك الثروة الفقهية التى اتصل بها ، وأخذ من كل نوع منها أشطراً ، وتمرس بطريقتها ، ومعه كل الأدوات الصالحة لأن يأتى بجديد فيها وأن يستخلص من بين أشتاتها المتفرقة ، وأجزائها المتناثرة قانوناً جامعاً يعرف به الصحيح من السقيم من الآراء ، فقد أوتى علما محيطاً دقيقاً باللسان العربى ، حتى عد فى صفوف كبار علماء اللغة ، وأوتى علم الحديث ، فتخرج على أعظم رجاله ، وأحاط علما بكل أنواع الفقه فى عصره ، وكان عليما باختلاف العلماء من لدن عهد الصحابة إلى الذين عاصروه ، وكان حريصا كل الحرص على أن يعرف اختلافات الصحابة ومساراتها ، ووجهاتها المختلفة ، وكان حرصه أعظم فى معرفة صحاح الأحاديث واختلافها والتوفيق بينها ، ثم كان متمرسا بالجدل والمناظرة كما ذكرنا ، وقد علمت مما سقنا أن العلماء كانوا يلقون بأدلتهم تفصيلا فى مناظراتهم ، وقد يشيرون إليها فى كتاباتهم . ثم هو كان طوافاً فى الأقاليم قد أوتى علما بأعراف الناس . وما عندهم من آثار الصحابة الذين نزلوا بلادهم وفقههم وكان حريصا على أن يقرأ الفقه المدون فى عصره ، ومعرفة وجهاته واتجاهاته . كل ذلك مع عقل علمى مستقيم .

بهذا كله توافرت له الأداة ، لأن يستخرج من المادة التى علمها ، وتلقاها الضوابط والموازين التى توزن بها آراء السابقين ، وتكون أساساً لاستنباط اللاحقين يراعونها فى استنباطهم ، فيقاربون ولا يباعدون .

فبعلم اللسان استطاع أن يستنبط القواعد لفهم أحكام القرآن مستعينا فى ذلك بما أثر من دراسة الصحابة للقرآن وفهمه ، وخصوصا عبدالله بن عباس الذى كان الأستاذ الأول لمدرسة مكة ، والذى كان من أعلم الصحابة بالقرآن الكريم وناسخه ومنسوخه ، والذى وصف بأنه ترجمان القرآن الكريم ، وقد علمت أن الشافعى عاش أكثر حياته العلمية مستظلا بظل هذه المدرسة مستلهما من تفكيرها .

وباحاطته بعلم الحديث ، ومعرفة مختلفة ومتفقة التى حصل عليها بتلقيه على عدد كثير من رجال الحديث التى اختلفت آراؤهم ومذاهبهم ، حتى فى علم العقائد ، وبتطوافه فى الأقاليم واطلاعه على كل آثار الصحابة فيها ومروياتهم كل هذا مكنه من أن يعرف مقام السنة من الكتاب ، وأحوال الحديث عند معارضتها للكتاب ، وعند معارضتها لنفسها ، وأودع ذلك كله أصوله .

وإن كتبه التى خلفها ، سواء فى ذلك مسنده ، ورسالته ، وكتاب الأم لتدل دلالة واضحة بينة غير مطوية على عنايته بدراسة اختلاف الصحابة دراسة ناقد فاحص ، وكأنه كان يرى فيها المادة الفقهية التى لا يضل الفقيه لم يخرج عنها . والتى يستطيع محاكاتها عندما يستقل هو بالاستنباط ، ولا شك أن هذه الدراسة أفادته علما بالناسخ والمنسوخ ، وأفادته علما بطائفة كبيرة من الرأى الذى كان يأخذ به الصحابة ، وأفادته فهما لمرامى الشريعة فى عمومها ، ومجموع أحكامها ، ولعله لأجل هذا كان يشترط فى المجتهد أن يكون على علم باختلاف الصحابة ، فدراسة خلافهم دراسة نقدية متعرفة فاحصة متقصية هدته إلى كثير من أصوله ، ويظهر أن تلاميذه كانوا يلمحون فيه تلك الدراسة العميقة للآراء المختلفة وآراء الصحابة ، حتى لقد عده أحمد ابن حنبل فيلسوفاً فى اختلاف الناس .

اطلع على فقه أهل الرأى ، وإنهم هم الذين عنوا بالقياس ، وإن لم يضعوا ضوابطه حتى لقد كان من بينهم أقيس الفقهاء ، وأبعدهم غوراً ، وأسرعهم فهما لوجوهه وكان تمرسهم به سببا فى أن يحكموا به من تكلف كأنما هو فى فطرهم وملكاتهم الفكرية .

اطلع على فقه هؤلاء ، وعارضه بفقه أهل الحديث ، فاستطاع أن يخرج بموازين

للقياس ضابطة ، وإن لم تكن موافقة كل الموافقة لكل ما عند أهل الرأى .

هذا كله إلى موارد اشتغل بإدراكها بعقله الألمعى ، وتفكيره المستقيم .

٢١٥ — وهكذا نرى الشافعى انتفع بالثروة الفقهية التى وجدها ، واستخرج منها بعقله العلمى الذى يستبطن الأمور فيدرك كلياتها ، ولا يكتفى بالوقوف عند الجزئيات ، فوضع علم أصول الفقه .

وإنك ترى أمرين ملاحظين اقترنا بوضعه : (أحدهما) أنه ميزان لمعرفة صحيح الآراء ، وغير الصحيح ، وقد وزن به الشافعى آراء مالك ، ووزن به آراء العراقيين ، ووزن به سير الأوزاعى ، وغير هؤلاء ، فهو كان حاكما على الآراء الفقهية لاخاضعاً لها.

(ثانيهما) أنه قانون كلى تجب مراعاته عند استنباط الأحكام الحديدة .

ولقد قيد نفسه به كل التقييد ، فكانت أصوله ، هى أصول مذهبه ، لا باعتبار أنها دفاع عن مذهبه وبيان لوجهته ، بل لأنه وضع الأصول، ثم سار على منهاجها ، لأن هذه الأصول سابقة لمذهبه ، فهى لم تكن خادمة للمذهب ، ولكنها قيود قيد الشافعى نفسه بها عند استنباطه ، وقد تبين فيما سبق من القول فى فقه الشافعى أنه لم يكن حريصاً على الاستمساك بآرائه ، بحيث يضع أصولا للدفاع عنها ، بل كان يسير وراء الدليل ، يترك رأيه إن رأى الدليل يلوح بنقضه ، حتى أخذت عليه كثرة الرجوع فى آرائه ، وقد بينا أن فى ذلك كماله ، وليس فيه نقص له ، إلا عند ذوى العقول التى أعماها التعصب ، أو منيت بالقصور .

وخلاصة القول أن أصول الشافعى لم تكن لخدمة مذهبه من حيث الجدل عنه ، وإن كانت ضابطة له ، فلم يكن الباعث عليها نزعة مذهبية ، وإنما بعث عليها ضبط أساليب الاجتهاد ، ووضع حدود ورسوم للمجتهدين لكيلا يكون الفقيه كحاطب ليل ، لا يدرى أيقع على حطب يحتطبه . أم يقع على أفعى تقتله .

٢١٦ — وأصول الشافعى تتجه اتجاهاً نظرياً وعمليا ، فهو لا يهيم فى صور وفروض ، ولكن يضبط أموراً واقعة ، وموجودة . فهو فى الناسخ والمنسوخ يقرر قواعد النسخ من المسائل التى ثبت عنده النسخ فيها بما ورد عن الرسول

من أحاديث ، وما أثر عن صحابته من أخبار أقضيته وفتاويه ﷺ ، وكلامه فى العام والخاص يستقيه مما بين يديه من نصوص قرآنية ، وأحاديث نبوية . وهكذا تراه لا يسير فى كل قواعده التى استنبطها ، وراء الفروض الذهنية ، ولكن يتتبع ما بين يديه من ينابيع الشريعة ، فيتغلغل فى أعماقها ، ويسبر غورها ، ويخرج للعلم ما يراه ضابطاً لكلياتها ، حتى القياس يتقيد فى أساليبه بما توحى به النصوص ، وماتوجه إليه العبارات . ثم هو لا يكتفى بالقاعدة يلقيها إليك ، بل يريك مصادر أخذها ، وكيف عرفها ، وما يؤيدها من فتاوى الصحابة . والمأثور عن النبى ﷺ ، حتى إذا استقرت القاعدة بأدلتها أخذ يبين طائفة من الفروع بنيت واستقامت على أساسها . وبذلك ترى أصولا حية ، وقواعد مطبقة ، لا قواعد مجردة ، ولا صوراً ذهنية بعيدة عن الوقوع ، فلا ترى فى قواعده مثل بحث اشتراط القدرة للتكليف ، وكون التكليف بغير المقدور جائزاً أو غير جائز ، ولا إمكان النسخ قبل العمل بالمنسوخ ، وعدم إمكانه ، ونحو ذلك من الصور الذهنية المجردة ، التى لا تستمد من الواقع ، أو الموجود ، وكان هو يعمد دائما إلى الأمور العملية ، ولا يطلق لعقله العنان ، فيسير وراء الأخيلة الفرضية ، واعتبر ذلك فى أمرين قد أشرنا إليهما فى موضعهما .

(أحدهما) أنه وجد الدليل يؤدى إلى الأخذ بالاجماع واعتباره حجة شرعية يجب الأخذ بها فى الأمور التى لا يجد فيها نصاً من الكتاب أو السنة ، ولكنه يجد أن الاجماع بمعناه الدقيق أمر يتعذر، أو على الأقل يتعسر ، فينكره على من يحتج به ، ويبين أن ادعاء الاجماع لا يستند إلى دليل ، ولا يسلم بالاجماع إلا فى أصول الفرائض كما نوهنا ، ثم إذا وجد اجماعاً من الصحابة لا يفرض أنه مبنى على ما استمعوا من الرسول ﷺ ، لأن الرواية عن الرسول ﷺ لا تؤخذ بالفرض والتصور ، بل تؤخذ بالنقل والحكاية .

(ثانيهما) أنه يقول فى مراتب أقوال الصحابة أنه يختار منها أقربها إلى الكتاب والسنة ، فإن تساووا فى ذلك أحب أن يقلد الأئمة أبا بكر أو عمر أو عثمان . . .

وهكذا ، ولكنه عند التطبيق لا يجدهم مختلفين ، إلا وهو يستطيع أن يجد من بين أقوالهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة ، فيرجح قول الصحابى ، ولو غير أمام على قول الإمام ، فيرجح فى الفرائض قول زيد فى الجد مع الإخوة على قول أبى بكر خليفة رسول ﷺ .

ولعل اتجاهه العملى فى استخراج القواعد الضابطة ، وتطبيقها هو الذى جعله يكتفى فى بيان القياس ببيان حقيقته فى الأمثلة التى ساقها ، وببيان أقسامه ، وترك استخراج العلة إلى المجتهد ، فلم يبين ضوابط العلة ، ومسالكها ، وطرق استخراجها ، وقوة درجاتها ، وبيان عمومها وخصوصها . ولم يتعرض لبيان شىء من ذلك ، لأن ذلك كله من اجتهاد المجتهد ، ولأن الشافعى كان يضع ضوابط للاجتهاد الذى كان فى عصره ، ومسالك العلة ، ودراستها على ذلك النحو منهج فلسفى لم يكن شائعاً بين فقهاء عصره ، ولم يكن مما يتجه إليه الفقهاء ، بل كانوا فى الأوصاف يتركون أمر تقديرها فى قربها أو بعدها إلى المجتهد ، وإنه حتى بعد أن خاض علماء الأصول من بعد الشافعى فى أمر العلة وطرق استخراجها وضوابطها ، نجد الفقهاء يختلفون أيما اختلاف عند تطبيقها ، فلم يأت الضبط لها بكبير جداء .

ومها يكن صنيع الشافعى فى القياس قليلا ، فحسبه أنه ميزه ، وضبطه ، وحد أقسامه . وذلك أمر لا موضع فيه لخلاف ، وهو مكان تقدير العلماء ، إذ للشافعى فيه مكان السابق ، ولغيره مرتبة اللاحق[1] .

---

(١) جاء فى دائرة المعارف الإسلامية التى ترجمها بعض الجامعيين ما نصه : « لم يكن الشافعى واضع طريق القياس ، غير أنه كان له كبير الأثر فى تنشئته والتوسع فى تطبيقه وطريقة القياس هى بالضرورة طريقة الرأى اصطنعها تحت إسم القياس لأن الناس كانوا أقل نفوراً من هذا الاسم على أنه من الواضح أنه قد حد من استعمال هذه الطريقة ، ويظهر أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد وحاول الشافعى أيضا وضع قواعد معينة لإستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق فى ذلك ولم يتغلب القياس حتى فى العصور المتأخرة وبالرغم من التحديدات فى طريقته بقى على الغموض الذى يجعله مجرداً من القوة القاطعة فى الإقناع ويظهر أن القياس عند الشافعى مرادف للاجتهاد فى معناه القديم .

وفى هذه الأسطر القليلة نجد كاتب هذه المادة قد جانبه التوفيق وبعد عن التمحيص فى عدة مسائل :

فأولا — ذكر أن الشافعى كان له كبير الأثر فى تنشئة القياس والتوسع فى تطبيقه ، والواقع أن أهل الرأى فى ذلك أكبر أثر ، والشافعى كان له الفضل فى ضبطه ، لا فى تنشئته والتوسع فيه . =

١٢٧ — بذلك العمل الذى اصطلع به الشافعى وحده ، (وهو وضع أصول للاستنباط ، لتكون هداية للمجتهد وضابطا لآراء وموازين لها ، ليعرف مقدار اتصالها بالشرع الإسلامى ، أو بعدها عنه) - قد جعل الشافعى الفقه علماً مبنياً على أصول ثابتة ، لا طائفة من الفتاوى والأقضية ، والحلول الجزئية لمسائل يفرض وقوعها ، وقد فتح الشافعى بذلك عين الفقه . وسن الطريق لمن جاء بعده من المجتهدين ليسلكوا مثل ما سلك وليتموا ما بدأ .

ولقد كان تلقى العلماء لما وصل إليه الشافعى مختلفاً باختلاف اتجاهاتهم الفقهية ، فمنهم من كان آخذا بجل ما جاء به مختلفاً فى بعض تفصيلات الأصول لا فى مجموعها ؛ ومنهم من خالفه فى هذه الأصول ، ومنهم من اتبعه فيها شارحا لها ، مخرجاً على مهاجها ؛ وهؤلاء ممن اتبع مذهبه .

ولنذكر كلمة فى كل صنف من هؤلاء الأصناف ، فمن الصنف الأول الذين توافقت طرائقهم مع ما جاء فى الرسالة فى الجملة لا فى التفصيل - الحنفية . فقد اتفقت طريقتهم فى الاستنباط فى الجملة مع تلك الأصول ، والخلاف ليس كبيراً فى التفصيلات كالخلاف فى أن العام يخصصه حديث الآحاد أو لا يخصصه . ونحو ذلك .

= وثانيا — أنه ذكر أن طريقة القياس هى طريقة الرأى ، وقال أن ذلك بالضرورة ، وهذا ليس بكلام ممحص ، لأن الرأى أوسع من القياس إذ يشمل الأخذ بالاستحسان والمصالح المرسلة ، فليست طريقة القياس هى بالضرورة طريقة الرأى ، بل هى بعضها ، والشافعى هو الذى حد الرأى فى دائرة القياس لا يعدوها .

ثالثا — أنه قال أن أهل العراق استعملوا القياس للتخلص من الأحاديث الصحيحة ، وأحاديث الآحاد وذلك كلام غير صادق ، لأن أهل العراق لا يقدمون القياس على أحاديث الآحاد ، ولا يردونها به وما كان القياس فى أصل فكرته للتخلص من الأحاديث الصحيحة بل لاستنباط الاحكام فى غير المنصوص عليه ، إنما التخلص من الأحاديث الصحيحة وردها له موضع آخر وهو ضبط الرواية ووضع موازين لنقد الرواة والأحاديث ، وليس ذلك من القياس فى شىء .

ورابعا — أنه ادعى أن الشافعى حاول وضع قواعد معينة لاستعمال القياس ولكنه كان قليل التوفيق وهذا إدعاء ليس فيه كتب الشافعى ما يؤيده . إن الشافعى ضبط القياس وعرف أقسامه فهو ميزه وحده ولم يحاول أن يرسم طرائق لاستخراج العلل ومسالكها بل ترك ذلك للمجتهد لاختلاف التقدير فيها لأنه مع تعيين طرائق العلة ومسالكها لا زال القياس غير مانع من الاختلاف وليس فيه حمل المختلفين على الإقتناع.

والشافعى حقا يذكر أن القياس والاجتهاد أمر واحد ولكن ذلك لأنه يقسم العلم قسمين أحدهما علم اتباع والثانى علم استنباط واجتهاد والأخير بالقياس وحده .

ومنهم المالكية اتحدت طريقتهم مع أكثر ماجاء فى رسالة الشافعى . والخلاف بينهم وبينه . أكثر مما بينه وبين الحنفية . وقد تجاوز الخلاف التفصيلات إلى بعض الأصول العامة ، فعمل أهل المدينة حجة عندهم ، وقد شدد الشافعى فى رده فى مواضع كثيرة من كتاب الأم .

ومنهم الحنابلة قد أخذوا بأصول الشافعى ، ولكنهم لم يتصوروا إجماعا غير إجماع الصحابة وفى التحقيق أنهم وإن خالفوا الشافعى فى ظاهر الأصل ، لم يبتعدوا فى هذا عن روح الرأى عند الشافعى ، فقد ذكرنا عند الكلام فى الاجماع أن الشافعى وأن أطلق حجيته ، فلم يفرضها فى عصر ، ولا فى أمر — كان عندما يجادل ويحتج عليه مناظره بالاجماع يبين له صعوبة تحقيقه ، بل تعذره ، ولا يكاد يعترف بالإجماع إلا فى أصول الفرائض ، وقد بينا ذلك فى موضعه ، فالفرق فى الإجماع بين الشافعى وأحمد ليس كبيراً ، وإن كان فى ظاهر القول لايبدو صغيراً .

ومن هذا نرى أن الأئمة الأربعة تتلاقى فى أصولهم وتتقارب ينابيع استنباطهم ولا تتباعد ، وإن جاءت الفروع مختلفة اختلافاً كبيراً فى بعض الأحيان ، وذلك من الاختلاف فى التطبيق ، وفى التفصيلات ، لا من الاختلاف فى المبادىء الأولى الإجمالية .

٢١٨ وبجوار هؤلاء الذين يقاربونه ، ولا يبعدون عنه كان هناك فقهاء قد خالفوا هذه الأصول فى بعض أركانها ، لافى تفصيلها ، فقوم رفضوا القياس ، ولم يعتبروا إلا النص ، ولقد ذكرهم الماوردى فى الأحكام السلطانية على أنهم صنفان، فقال : « هؤلاء الذين يرفضون القياس صنفان صنف يرفضه ، ويتبع ظاهر النص، ويحكمون على أقوال السلف مادامت لاتخالف النص ، ويرفضون الاجتهاد ويبتعدون عن الرأى ؛ وهؤلاء لايوثق بهم فى القضاء ، لأنهم لا يعلمون الفقه على وجه كامل ونوع آخر منهم يرفض القياس كله ، ولكنه يسير فى الاستنباط الفقهى معتمداً على القول ومعنى الطلب ، وهؤلاء أهل الظاهر .

فأهل الظاهر هؤلاء يرفضون القياس كله ، ولا يعتمدون على النصوص ، ولم

يعتبروا من القياس مايسمى بالقياس الجلى بل يعتبرون هذا نصاً ، كما لا يعتبروا الدلالة للقياس ، إذا كانت العلة منصوصاً عليها ، بل اعتبروا الحكم قد أخذ بالنص ، ولم يستنبط بقياس .

وإمام هذا المذهب هو أبو سليمان داود بن خلف الأصفهانى [١] . وقد كان من الشافعية وقد تلقى الفقه الشافعى على أصحاب الشافعى ، ثم ترك المذهب الشافعى واختار لنفسه ذلك المذهب الذى لا يعتمد إلا على النص . وقد رفض من أصول الشافعى القياس ، كما رفض الشافعى الاستحسان ، وقد قيل له لم تركت مذهب الشافعى فقال قرأت كتاب إبطال الاستحسان للشافعى ، فوجدت كل الأدلة التى يبطل بها الاستحسان تبطل القياس .

٢١٩ — هذا والفرق التى خالفت الجماعة الإسلامية فى السياسة خالفتها أيضاً فى أصول الاستنباط . فالإباضية لا يعتبرون إجماع فقهاء المسلمين . ولا يعتبرون إلا إجماع فرقتهم ، لأن جماهير المسلمين فى نظرهم فى ضلال ، وهل يعتبر لأهل الضلال رأى ، وهذا نظر مبنى على نظرهم السياسى ، أو على رأيهم فى مرتكب الذنب على

---

(١) ولد سنة ٢٠٠ وتوفى سنة ٢٧٠ كان فقيها زاهدا وله كتب تشمل على أحاديث كثيرة من الصحاح تدل على غزارة علمه ، وأصله من أصبهان وكان مولده بالكوفة ونشأته وحياته ووفاته ببغداد وإليه انتهت رياسة العلم بها ، وكان شافعيا شديد التعصب للشافعى . وهو أول من ألف فى مناقبه ثم ترك المذهب الشافعى إلى الأخذ بظاهر النص قال فيه أبو الفدا ابن كثير : «قد كان من الفقهاء المشهورين ولكن حصر نفسه بنفيه للقياس الصحيح . فضاق بذلك ذرعا فى أماكن كثيرة من الفقه فلزمه القول بأشياء قطعية صار إليها بسبب اتباعه الظاهر المجرد من غير تفهم لمعنى النص » وقد اختلف الفقهاء القياسيون بعده فى الاعتداد بخلافه أينعقد الاجماع بدونه مع خلافه أم لا ؟ وقد ذكر ابن السبكى فى طبقاته أقوالا : احدها اعتباره وهو الصحيح والثانى عدم اعتباره فى كل الأحوال ، والثالث اعتباره إلا فيما خالف القياس الجلى ولقد ذكر ابن السبكى أن الصحيح عن داود أنه لم ينكر الجلى فقد قال : « والذى صح عند الشيخ الإمام الوالد أنه لا ينكر القياس الجلى وقيل الآخرون فقط وإن نقل إنكاره عنه ناقلون وإنما ينكر القياس مطلقا الخفى والجلى طائفة من أصحابه زعيمهم ابن حزم » وقد قال الغزالى فى المستصفى ما نصه : « لا نظن بالظاهرى المنكر للقياس انكار المعلوم المقطوع به من هذه الالحاقات لكن لعله ينكر المظنون منه ولقد نقل عن داود أنه قال : لايجوز أن يحرم النبى صلى الله عليه وسلم شيئاً فيحرم محرم غير ماحرم لأنه يشبهه إلا أن يوقفنا على علة من أجلها وقع التحريم » .

نحو مابيناه فى موضعه من كلامنا ، ومع اختلافهم مع جماهير المسلمين فى معنى الاجماع قد أخذوا بمبدأ القياس . أما الكتاب والسنة فلا يفترقون فى النظر إليهما عن الجماعة الإسلامية واختلافهم لا يتجاوز قبول بعض الأحاديث ، ورد بعضها ، كما يجرى الخلاف فى هذا بين المذاهب الأربعة المشهورة .

أما الشيعة الإمامية فقد أخذوا بالكتاب . كما أخذوا بالسنة . وإن كان رفضهم لأحاديث الجماعة المتصلة بالخلافة كثيراً ، كما رفضت الجماعة أكثر أحاديثهم فى هذا الباب وقد حدوا الاستنباط الفقهى بجوار استنباط أئمتهم فأقوال الأئمة عندهم معتبرة حجة تلى حجية الكتاب والسنة على الأقل ، بل إنهم فى وجود إمامهم الموصى إليه بالإمامة لا ينظرون فى غير رأيه ولا يأخذون بغير اجتهاده . ولا ينظرون إلى دليل وراء قوله وهم لا يتجهون إلى الأدلة إلا فى غيبة الإمام ، فهم فى حضرة الإمام مقلدون لا غير . ومن شأن المقلد ألا يطالب من قلده بالدليل . والأئمة عندهم قد اختصوا بعلم ما لم ينص عليه ، أو ما لم يعلنه النبى صلى الله عليه وسلم .

ولقد قال الشيخ محمد آل الكاشف فى كتاب أصل الشيعة فى مقام الأئمة فى بيان الشريعة مانصه : « مامن معاملة على مال أو عقد نكاح إلا وللشرع فيها حكم صحة أو فساد ، وقد أودع الله سبحانه وتعالى جميع تلك الأحكام عند نبيه خاتم الأنبياء ، وعرفها النبى صلى الله عليه وسلم بالوحى من الله أو الالهام . ثم إنه سلام الله عليه حسب وقوع الحوادث وحصول الابتلاء وتجدد الآثار والأطوار بين كثيراً منها للناس ، وبالأخص لأصحابه الحافين به ، الطائفين كل يوم بعرش حضوره ، ليكونوا هم المبلغين لسائر المسلمين فى الآفاق ، فيكونوا شهداء ، ويكون الرسول عليهم شهيداً وبقيت أحكام كثيرة لم تحصل الدواعى والبواعث لبيانها ، أما لعدم الابتلاء بهما فى عصر النبوة أو لعدم اقتضاء المصلحة لنشرها . والحاصل أن حكمة التشريع اقتضت بيان جملة من الأحكام ، وكتمان جملة . ولكنه سلام الله عليه أودعها عند أوصيائه ، كل وصى يعهد به إلى الآخر ، لينشره فى الوقت المناسب له حسب الحكمة من عام مخصص ، أو مطلق مقيد ، أو مجمل مبين إلى أمثال ذلك ، فقد يذكر النبى صلى الله عليه وسلم

عاما ، ويذكر مخصصه بعد برهة من حياته . وقد لا يذكره أصلا ، بل يؤديه عنه وصيه».

ومن هذا الكلام نرى أنهم يضعون أئمتهم بجوار السنة باعتبار أنه صلى الله عليه وسلم أودعهم مالم يعلن . وإنهم إن خالفوا عموم الكتاب كان كلامهم تخصيصا له ، كما كان كلام النبي صلى الله عليه وسلم تخصيصاً للكتاب أحياناً .

وإن الشيعة الإمامية قد رفضوا الأحاديث إلا إذا كانت عن طريقة أئمتهم كما رفضوا الأخذ بالقياس . ولقد قال فى ذلك الشيخ آل الكاشف : « إن الإمامية لا تأخذ بالقياس وقد تواتر عن أئمتهم (ع) : « إن الشريعة إذا قيست محق الدين ». وأنهم لا يعتبرون من السنة إلا ماصح لهم من طرق أهل البيت عن جدهم . . . . أما ما يرويه مثل أبي هريرة ، وسمرة بن جندب ، ومروان بن الحكم ، وعمران بن حطان الخارجي ، وعمرو بن العاص ونظائرهم ، فليس لهم عند الإمامية من الاعتبار جناح بعوضة » .

وترى من هذا النص أن الشيعة الإمامية ترفض أكثر أحاديث الجماعة الإسلامية ، لأن عددا محدودا منها ، هو الذى روى عن آل البيت رضى الله تبارك وتعالى عنهم .

وإن الشيعة عند غيبة الإمام ، وتلك أكثر الأحوال عندهم يجتهدون ، ويعتبرون إجماع علمائهم وحدهم . ولا عبرة بآراء غيرهم ، وباب الاجتهاد عندهم لم يغلق ، ولازال مفتوحا ، وهذا مما يفاخر به الشيعة سائر جماعات المسلمين اليوم .

٢٢٠ — هؤلاء هم الذين خالفوا الشافعي فى بعض أصوله ، أو فى جملتها ألممنا بهم إلمامة عاجلة ، ولنتجه بمثلها إلى الذين تابعوه ، فقد تابع الشافعي فى أصوله ، أولئك الذين تتلمذوا له وتخرجوا عليه ، ثم الذين تخرجوا على تلاميذه ؛ فقد اتخذوا منهجه فى البحث طريقاً مسلوكا ، سلكوه فى الاجتهاد واستخراج الأحكام ، وإن كانت ريح التقليد قد أخذت تهب ، هادئة غير عاصفة ، ولقد ذكر التاريخ أن من الشافعية من جاء إلى أصول الشافعي ، فنماها وشرحها ووضحها ، فكتب الطبقات تذكر أن أبا إسحاق إبراهيم بن احمد المروزى من أصحاب المزنى له كتاب « الفصول فى معرفة الأصول » ، وله كتاب « الخصوص والعموم » ، ونذكر أن أبا بكر محمد بن عبد الله

الصيرفى المتوفى سنة ٣٣٠ له كتاب « دلائل الأعلام على أصول الأحكام » و « شرح رسالة الشافعى » .

وفى الحق إنه ما دام للشافعى تلاميذ وأتباع ، طبقات بعد طبقات لا بد أنهم جاءوا على أصوله بالتوضيح ، متبعين له فى أصوله وطرائق استنباطه ، كما اتبعوه أخيرا فى فروعه ، وما أداه اجتهاده إليه .

٢٢١ — وقبل أن نترك الكلام فى استقبال الفقهاء غير المقلدين فى الجملة لأصول الشافعى ، لا بد أن نشير إلى أمر قد جاء فى دائرة المعارف الإسلامية التى يحررها المستشرقون ، فقد جاء فيها : « وقد انتهى الشافعى إلى ما انتهى إليه أهل العراق من قبل فى تعريف السنة بأنها مصدر للفقه ، باعتبارها فعل النبى صلى الله عليه وسلم ، كما عرف الإجماع بأنه الرأى الذى أخذ به كثرة المسلمين ، واعتبره مصدراً ثانويا لإيضاح المسائل التى لا يمكن تقريرها من الكتاب وسنة النبى صلى الله عليه وسلم ، وهو يأخذ حجية الإجماع باعتبارات عامة . وأحاديث تأمر بالتمسك برأى أمة المسلمين ، ولم يكن الشافعى يعلم إلى ذلك الوقت بالحديث الذى ذكر كثيرا فيما بعد ، وهو لا تجتمع أمتى على ضلالة ، وكان صبغ القانون بالصبغة الإسلامية قد تم بوجه عام قبل مالك ، غير أن الشافعى بذل جهدا عظيما فى تنظيمه ، وللوصول إلى ذلك الغرض انصرف الشافعى إلى حد ما عن الطريق المألوف فى التفكير الفقهى » .

هذه عبارة أولئك المستشرقين ، أو عبارة أحدهم الذى أقرته جماعتهم عليها .

وأول ما يلاحظ القارىء عليها عدم الدقة فى تحرير المراد ، وتبيينه ، فهم يعبرون عن استنباط الفقه الإسلامى بعبارة غير محدودة فيقولون صبغ القانون بالصبغة الإسلامية ، وكأنهم يريدون بهذا أن الفقه الإسلامى لم يستنبط استنباطا من ينابيعه الإسلامية ولكنه كان موجودا من قبل ، وفقهاء المسلمين صبغوه بالصبغة الإسلامية ، وذلك معنى يتجافى عن الواقع وعن أدوار ذلك الفقه ، وعما اشتمل عليه ، فهل ترى نظام الطلاق كما جاء فى الفقه الإسلامى والزواج والميراث والأحباس ، وحكم الإسلام وفى العقود الربوية كان موجودا من قبل الإسلام ، والمسلمون صبغوه بالصبغة الإسلامية

ولنشر بكلمة إلى الاتجاهين :

كان الاتجاه الأول نظرياً خالصاً ، فعناية الباحثين فيه متجهة إلى تحقيق القواعد وتنقيحها من غير اعتبار مذهبي ، بل يؤيدون القواعد بالأدلة ، ويختارون أقواها دليلا ، سواء أكانت تؤدى إلى خدمة مذهبهم أم لا تؤدى ، ولقد كان منهم من خالف الشافعي فى أصوله ، وإن كان هو متبعاً لفروعه كما أشرنا من قبل ، فمثلا نرى الشافعي لا يأخذ بالاجماع السكوتى ولكن يرجح الآمدى وهو شافعي فى كتابه الإحكام أنه حجة ، وينتهى بعد مناقشة الأدلة إلى أن يقول :

« الإجماع السكوتى ظنى ، والاحتجاج به ظاهرى لا قطعى »(١) فهو يعتبره حجة ولكن دون حجية غير السكوتى ، إذ يعتبره ظنياً ، كحديث الآحاد .

ولقد دخل فى غمار هذا الاتجاه المتكلمين من معتزلة، وأشاعرة (٢) وماتريدية ووجدوا فيه ما يتفق مع نزعاتهم العقلية ، ومع نظرهم إلى الحقائق نظرة مجردة ، وبحثوا فيه كما يبحثون فى علم الكلام لا يقلدون ، ولكن يحصلون ويحققون ولذلك سميت تلك الطريقة طريقة المتكلمين ، لأن المتكلمين الذين خاضوا فى علم الأصول دخلوا فى هذه الطريقة .

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام الآمدى ص ٣٦٥ الجزء الرابع .

(٢) الأشاعرة والماتريدية فرقتان ظهرتا فى آخر القرن الرابع الهجرى تمثلان الآراء المعارضة للمعتزلة وتدفعان عن آراء الفقهاء والمحدثين بالأدلة العقلية ، على طريقة المعتزلة فى الاحتجاج والجدل ، والفرقة الأولى تنسب إلى أبى الحسن الأشعرى ، توفى سنة نيف وثلاثين وثلاثمائة ، وقد كان فى أول حياته معتزليا تتلمذ لشيخ المعتزلة فى عصره أبى على الجبائى ، وكان لفصاحته ولسنه يتولى النظر والمجادلة نائباً عن شيخه ولكنه وجد بعد ذلك ما يبعده عن المعتزلة فى تفكيرهم ، وما يقربه من آراء الفقهاء والمحدثين ، فعكف فى بيته مدة ، وازن فيها بين آراء الفريقين ، وانقدح له رأى بعد الموازنة فخرج إلى الناس وجهر به ، وصار بعد ذلك حربا عوانا على المعتزلة ، وكانت حياته ونشاطه العلمى بالعراق وهو شافعى المذهب

والماتريدية أتباع أبى منصور الماتريدى نسبة إلى قرية ماتريد من أعمال سمرقند ، وتفقه على مذهب أبى حنيفة ، ألف فى الأصول كتاب الجدل وفى الفقه كتاب مآخذ الشريعة ثم ذاعت شهرته فى علم الكلام حتى صارله مذهب بخراسان يقارب مذهب الأشعرى الذى كان يعاصره . وقد ذكر الأستاذ الشيخ محمد عبده فى تعليقاته على العقائد العضدية أن بين الماتريدية والأشاعرة خلافا فى نحو ثلاثين مسألة. ولكنها جزئيات ولفظية فى نظر أكثر العلماء وتوفى ابو منصور هذا سنة ٣٣٢ وله كتاب الرد على الكعبى المعتزلى . وكتاب أوهام المعتزلة وكتاب الرد على الرافضة وغيرها .

ولقد كان لذلك أثره ، فلقد كثرت فى الأصول على ذلك النحو الفروض النظرية ، واتجهوا به نواحى فلسفية ، فتجدهم تكلموا فى أصل اللغات ، وكيف تنشأ وتكون ، ونظروا فى الدلالة ، وقسموها تقسيم المناطقة ؛ وذلك غير تقسيماتهم فى فهم القرآن والسنة فى مبحث الدلالات ، ويثيرون بحوثاً لايترتب عليها عمل ولا تأصيل لناحية فقهية ، كاختلافهم فى مسألة الحسن والقبح العقلى ، مع اتفاقهم جميعاً على أن الأحكام فى غير العبادات معللة معقولة المعنى ، ولكنهم اختلفوا فى تحسين العقل وتقبيحه ، وإن لم يبن على ذلك فى شىء فى الفقه ولا فى طريق استنباطه ، ثم يبنون على ذلك خلافا فى مسائل أخرى نظرية لاتمت إلى الفقة بسبب . فيختلفون أشكر المنعم وأجب بالسمع أم بالعقل مع اتفاقهم على أنه واجب ، وأهذا واجب قبل ورود الشرع أم غير واجب . وهكذا يختلفون فى مسائل نظرية كثيرة ليس فيها عمل ، ولا تسن طريقاً للاستنباط ، ومس ذلك اختلافهم : هل يجوز تكليف المعدوم ويفسر ذلك الآمدى فيقول فى تصويره :

« كشف الغطاء عن ذلك إنا لانقول يكون المعدوم مكلفاً بالاتيان بالفعل حال عدمه ، بل معنى كونه مكلفاً حال العدم قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى — للفعل مس المعدوم بتقدير وجوده وتهيئته لفهم الخطاب ، فاذا وجد مهيأ صار مكلفاً بذلك الطلب والاقتضاء بالقدم »(١) .

ألا ترى فى هذا بحثا فلسفيا مجرداً لايبنى عليه شىء من الاستنباط ، إذ قد اتفق الطرفان على أن المعدوم وهو معدوم لايوجه اليه خطاب ، وذلك أمر معروف بالبداهة لايختلف فيه أحد ، ولكنهم ينقلون الموصوع من ذلك الأمر البدهى الدى لايختلف فيه أحد إلى أمر آخر فلسفى ، وهو قيام التكليف بذات الرب سبحانه وتعالى قبل أن يوجد المكلف ، وهذه مسألة من علم الكلام ، الخوض فيها خوض فى أمر نظرى فلسفى لاينبنى عليه عمل ، وليس أساساً للاستنباط ولا طريقا من طرقه .

بل إنهم لم يمتنعوا فى الأصول عن أن يخوضوا فى مسائل هى من صميم علم الكلام

(١) الأحكام فى أصول الأحكام للآمدى جزء ١ ص ٢١٩ .

ولا صلة لها بالفقه، إلا من ناحية أن الكلام فيها كلام فى أصل الدين، ومن ذلك كلامهم فى عصمة الأنبياء، فقد عقدوا لذلك فصلا فى أصولهم، تكلموا فيه فى عصمة الأنبياء قبل النبوة وعصمتهم بعدها، واختلافهم فى الحال الأولى، واتفاقهم فى الثانية ولنقتبس لك بعض كلامهم لتعرف كيف كانوا يخوضون، فقد جاء فى الإحكام للآمدى فى عصمة الأنبياء مانصه: «أما قبل النبوة فقد ذهب القاضى أبو بكر وأكثر أصحابنا وكثير من المعتزلة إلى أنه لايمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت أو صغيرة، بل لايمتنع عقلا إرسال من أسلم وآمن بعد كفره، وذهبت الروافض إلى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة، لأن ذلك مما يوجب هضمهم فى النفوس واحتقارهم، والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف مقتضى الحكمة من بعثة الرسل، ووافقهم على ذلك أكثر المعتزلة، إلا فى الصغائر، والحق ماذكره القاضى، لأنه لاسمع قبل البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك، والعقل ودلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلى، ووجوب رعاية الحكمة فى أفعال الله تعالى، وذلك كله مما أبطلناه فى كتبنا الكلامية، وأما بعد النبوة فالاتفاق بين أهل الشرائع قاطبة على عصمتهم عن تعمد مايخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم من دعوى الرسالة، والتبليغ عن الله تعالى [1]».

ثم يسترسل فى بيان اختلاف العلماء فى جواز الخطأ والنسيان فى أمور الرسالة، وفى المعاصى القولية والفعلية التى لاتتصل بالرسالة، وخلاف الخوارج وغيرهم فى ذلك، وهذا بلا ريب من صميم علم الكلام.

٢٢٤ — هذا هو الاتجاه الأول لعلم الأصول بعد الشافعى، وقد سمى طريقة الشافعية، لأن أكثر الباحثين فيه كانوا منهم، وسمى طريقة المتكلمين، لأن المتكلمين خاضوا فيه، ولأنه قد وجد فيه كثير من بحوث علم الكلام، ولأن طريقة البحث النظرى، والاتجاه الفلسفى فى بعض النواحى قد كان فيه، فحمل إسم المتكلمين بحق.

وإن ذلك الاتجاه قد أفاد علم الأصول فى الجملة، فقد كان البحث فيه كما رأيت لايعتمد على تعصب مذهبى، فلم يخضع فيه القواعد الأصولية للفروع المذهبية. بل كانت القواعد تدرس على أنها حاكمة على الفروع، وعلى أنها دعامة الفقه،

(١) الكتاب السابق ح ١ ص ٢٤٢.

وطرائق الاستنباط ، وإن ذلك النظر المجرد قد أفاد القواعد دراسة عميقة نزيهة بعيدة عن التعصب فى الجملة ، فصحب ذلك تنقيح ، وتحرير لهذه القواعد ، ولاشك أن هذه وحدها فائدة علمية جليلة لها أثرها فى تغذية طلاب العلوم الإسلامية بأغزر العلم وأدقه وأحكمه ، وقد اشتمل على بيان لأسرار الدين ، وفقهه وأحكامه العامة وحكمه ومناسباته .

وإذا كان أكثر الأقدمين قد غلقوا على أنفسهم أبواب الاجتهاد ، فلم ينتفعوا عملا بذلك الاتجاه العلمى لأصول الفقه ، فإن باب الاستنباط إذا فتح سيجد طريق الاجتهاد معبداً بما قام به أولئك العلماء الذين وجهوا الأصول ذلك التوجيه .

٢٢٥ — هذا وقد ألفت على هذه الطريقة فى أصول الفقه كتب كانت عماد ذلك العلم ودعامته ، وأعظم ماعرف للأقدمين من هذه الكتب ثلاثة أولها كتاب المعتمد لأبى الحسين محمد بن البصرى [1] وثانيها كتاب البرهان لإمام الحرمين [2] وثالثها كتاب المستصفى للغزالى ، وهو مشهور ، وقد جاء العلماء بعد هؤلاء فلخصوا هذه الكتب ، ثم اختصرت التلخيصات ، فاحتاجت المختصرات إلى شروح ، فاستفاضت الأقلام بالشروح .

فلقد لخص الكتب الثلاثة المتقدمة وزاد فخر الدين الرازى فى كتاب سماه المحصول ، وجمعها وزاد أيضاً أبو الحسين على المعروف بالآمدى [3] فى كتاب سماه الإحكام فى أصول الأحكام . وقد اختصر الكتابين كثيرون من العلماء اختصاراً شديداً أحياناً حتى يبلغ حدالرموز ، ثم جاءت الشروح تحل هذه الرموز ، وهكذا فكثر التأليف ، وكثر التلخيص ، وكثر الاختصار ، وكثرت الشروح ، فكانت بالمكتبة الإسلامية مجموعة فى الأصول النظرية تهـــدى الباحث إلى أحسن طرائق الاستنباط .

(١) كان معتزلياً وشافعياً توفى سنة ٤١٣ هـ .
(٢) هو أبو المعالى عبد الملك بن عبد الله الجوينى كان شافعيا وهو شيخ الغزالى توفى سنة ٤٧٨ .
(٣) توفى سنة ٦٣١ .

٢٢٦ - الاتجاه الثانى لعلم الأصول هو الاتجاه المتأثر بالفروع ، اتجه فيا الباحثون إلى دراسة قواعد الأصول ؛ ليؤيدوا بها الفروع ، وليصححوا بها استنباط تلك الفروع ، ويدافعوا عنها ، فكانت دراسة الأصول على ذلك خادمة للفروع المذهبية ، لاحاكمة عليها وموجهة لها ، وتسمى هى هذه الطريقة طريقة الحنفية ، لأنهم هم الذين سنوا طريقها وسلكوه ، ولقد يقول بعض العلماء فى ذلك إن الحنفية لم يكن لهم أصول فقهية نشأت فى عهد استنباط المذهب فى عهد الطبقة الأولى من أئمته وكتب الأصول التى ادعوا أن أئمتهم ألفوها لايحفظ التاريخ منها شيئا ، فلما وجدوا الشافعى يضع الأصول للاستنباط ، ثم جاء العلماء بعده ، فوسعوا أفق البحث ، وشعبوه أرادوا أن يضعوا أصولا لمذهبهم ، فوضعوها .

قال الدهلوى فى كتابه الانصاف ، فى بيان أسباب الاختلاف . «اعلم أنى وجدت أكثرهم يزعمون أن بناء الخلاف بين أبى حنيفة والشافعى على هذه الأصول المذكورة فى كتاب البزدوى ونحوه ، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم ، وعندى أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين ولا يلحقه البيان ، وأن الزيادة نسخ ، وأن العام قطعى كالخاص ، وألا ترجيح بكثرة الرواة ، وأنه لايجب العمل بحديث غير الفقهية إذا انسد باب الرأى ، ولاعبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلا ، وأن موجب الأمر هو الوجوب ألبتة ، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة ، وأنها لاتصح بها رواية عن أبى حنيفة وصاحبيه ، وأنه ليست المحافظة عليها ، والتكلف فى جواب مايرد عليها من صنائع المتقدمين فى استنباطهم ، كما يفعله البزدوى » .

ويكرر الدهلوى هذا المعنى فى كتابه حجة الله البالغة ، ثم يستدل على عدم نقل شىء من ذلك عن أبى حنيفة وصاحبيه بترك العمل بحديث الراوى غير الفقيه إذا خالف القياس أو إذا انسد باب الرأى على حد تعبير الدهلوى ، ويقول فى ذلك «ويكفيك دليلا على هذا قول المحققين فى مسألة : لايجب العمل بحديث من اشتهر بالضبط والعدالة دون الفقه إذا انسد باب الرأى ، كحديث المصراة إن هذا مذهب

عيسى بن ابان ، واختاره كثير من المتأخرين ، وذهب الكرخى وتبعه كثير من العلماء إلى عدم اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس قالوا لم ينقل هذا القول عن أصحابنا ، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس ألا ترى أنهم عملوا بخبر أبى هريرة فى الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً وإن كان مخالفاً للقياس ، حتى قال أبو حنيفة رحمه الله لولا الرواية لقلت بالقياس » .

هذا الكلام يدل بلا ريب على أن الأصول التى يذكرها الحنفية على أنها أصول المذهب الحنفى ، ليست من وضع أئمته ، حتى يقال إنهم وضعوها وقيدوا أنفسهم بالاستنباط على أساسها ، بل هى من وضع العلماء فى المذهب الحنفى بعد ذلك ، اتجهوا إلى استنباط القواعد التى تخدم فروع المذهب ؛ فهى جاءت متأخرة عن الفروع لا متقدمة عليها ، ولذا كان يدفع العلماء الحرص على استخراج قواعد للفروع تعتبر أدلة لها وطريقاً لاستنباطها — إلى أن يقولوا من الأصول خلاف ما أثر عن الأئمة مثل اشتراط فقه الراوى ليدافعوا عن بعض الفروع فيعتبر ذلك الشرط أصلا للاستنباط ، ولكنه خالف ما أثر بالاستفاضة عن أبى حنيفة من تقديم خبر الواحد على القياس .

٢٢٧ — اتجه الحنيفة فى الأصول هذا الاتجاه الذى تكون فيه القواعد خادمة للفروع ، أى أنهم استنبطوا القواعد والأصول التى تؤيد مذهبهم ، ودافعوا عن هذه القواعد على أنها أصولهم ، وبرهنوا لها ، وأثبتوا صحتها ما أمكن أن يواتيهم الدليل ويسعفهم البرهان . وهذه الطريقة وإن بدت فى ظاهر الأمر عقيمة ، أو قليلة الجدوى ، لأنها دفاع عن مذهب معين — قد كان لها فى التفكير الفقهى عامة ، وفى المذهب الحنفى خاصة أثر واضح وفوائد جليلة . وجملة فوائدها تتلخص فيما يلى :

أولا — أنها استنباط لأصول وقواعد للاستنباط ، ومهما يكن الدافع إليها والحافز عليها فهى تفكير فقهى كلى ، فقد كانت قواعد مستقلة تمكن الموازنة بينها وبين غيرها من القواعد ، ويستدل لها ، ويبرهن على صحتها ، أو صحة مقابلها ، وبالموازنة بين القواعد المختلفة يمكن العقل المستقيم أن يصل إلى أقومها وأقواها ، وأهداها إلى الاستنباط الصحيح .

ثانياً — أنها دراسة للأصول قربتها من الفروع ، فهى ليست بحوثاً نظرية مجردة ، ولكنها بحوث كلية ، وقضايا عامة . تطبق على فروع جزئية فى دراستها ، فتستفيد الكليات من تلك الدراسة حياة وقوة ، ولا تكون مقصورة على التصور المجرد .

ومن أجل ذلك عمد بعض الشافعية إلى تطبيق قواعد الأصول على المذهب الشافعى ، فكان يذكر القاعدة ، ثم يذكر ما يتفرع عليها من فروع وقد وجدنا ذلك فى كتاب للأسنوى (١) سماه التمهيد فى تخريج الفروع على الأصول فاستفادت الأصول من ذلك حياة ، استفاد المذهب الشافعى منه قوة استدلال .

ثالثاً — أن دراسة الأصول على تلك الطريقة هى دراسة فقهية مقارنة ، لا تكون الموازنة فيها بين الفروع ، ولكن تكون الموازنة بين الأصول ، لا يهيم القارىء فيها فى جزئيات ، بل يتعمق فى دراسة الكليات ، ويصل من تلك الدراسة إلى القواعد الكلية التى بنى عليها كلا المذهبين اللذين عمد إلى الموازنة بينهما أو دراستهما دراسة مقارنة .

رابعاً — أن هذه القواعد الخادمة للمذهب الحنفى هى ضبط لجزئياته تردها إلى أصولها ، وبالاطلاع عليها يستطيع أن يتعرف أحكام ما يبنى عليها إلا ما يكون شاذاً جاء على غير الأصول ، وتخالفت أحكامه عن مقتضى القواعد والأقيسة .

خامساً — أنها تصور كيف يكون التخريج فى ذلك المذهب ، وتفريع فروعه واستخراج أحكام لمسائل عارضة لم تقع فى عصر الأئمة . بحيث تكون الأحكام غير خارجة عن مذهبهم ، وبحيث لو كانوا أحياء لحكموا فيها هذه الأحكام ، لأنها على طريقتهم ، وعلى مقتضى الأصول المستنبطة من فروعهم ، ولا شك أنه بذلك ينمو المذهب ، ويتسع رحابه ، ولا يقف العلماء فيه عند جملة الأحكام المروية عن أئمتهم ، بل يوسعون ، ويقضون فيما يجد من أحداث على طريقتهم ، وبذلك يكون اتباع المذهب غير مانع من استخراج الأحكام لما يجد من أحداث .

(١) الأسنوى فقيه شافعى . وعالم أصول توفى سنة ٧٧٢ كما ذكر السيوطى فى حسن المحاضرة وكتابه التمهيد هذا طبع فى مكة المكرمة بأمر الحكومة السعودية .

٢٢٨ — هذا هو الاتجاه الثانى ، وسمى بطريقة الحنفية ، لأن الذين كتبوا فيها أولا هم الحنفية كما ذكرنا ، ومن أول من كتب منهم فى ذلك الدبوسى[1] كتب كتابه تأسيس النظر ، بين فيه الأصول التى اتفق عليها أئمة المذهب الحنفى مع غيرهم أو اختلفوا فيها وقبله كانت أصول أبى الحسن الكرخى [2] وهى رسالة صغيرة ، وهذان الكتابان أقرب إلى الفقه منهما إلى الأصول ، إذ فيهما بيان للضوابط التى ترجع إليها الفروع الفقهية ، وليس فيهما بيان واضح للمسالك التى سلكت للاستنباط إلا قليلا ، وجاء بعد ذلك فخر الاسلام على بن محمد البزدوى [3] وألف كتابه المسمى بأصول البزدوى فكان بحق أبين كتاب فى أصول الحنفية ، وأوضح ما كتب على طريقتهم ، وجاءت بعده مختصرات ومطولات تنهج على مثاله .

٢٢٩ — هذان هما المنهاجان اللذان سلكا فى دراسة علم الأصول بعد الشافعى ، وكلاهما يسير فى طريق غير الذى يسير فيه الآخر ، فالمتكلمون يسيرون فى طريق البحث النظرى من غير تقيد مذهبى ، والحنفية يبنون أصول الاستنباط فى مذهبهم ، ويدافعون عنها .

ولقد جاء بعد أن استقامت الطريقتان طائفة من العلماء ، كثيرون منهم حنفية وبعضهم شافعية كتبوا كتباً جامعة بين المسلكين ، تجمع بين طريقة الحنفيه ، وطريقة المتكلمين ، ومنهم مظفر الدين أحمد بن على الساعاتى البغدادى الحنفى المتوفى سنة ٦٩٤ كتب كتاباً سماه « بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوى والإحكام » جمع فيه بين أصول البزدوى ، وما اشتمل عليه الإحكام للآمدى ، وجاء بعد ذلك صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى المتوفى سنة ٧٤٧ هـ وكتب كتابه تنقيح الأصول وشرحه بشرح سماه التوضيح . ولقد لخص فيه أصوله البزدى والمحصول للرازى والمختصر لابن الحاجب .

---

(١) هو القاضى أبو زيد عبد الله بن عمر الدبوسى المتوفى سنة ٤٣٠ هـ .

(٢) هو أبو الحسين عبيد الله بن الحسين بن دلهم الكرخى . انتهت إليه رياسة الحنفية وكان زاهداً دعى إلى القضاء فلم يقبله وكان يهجر من يتولى القضاء من أصحابه . ولد سنة ٢٦٠ وتوفى سنة ٣٤٠

(٣) توفى البزدوى سنة ٤٨٣ .

وتوالت بعد ذلك الكتابة على الطريقتين ممتزجتين ، وكانت كتب قيمة فى ذلك منها كتاب التحرير لكمال الدين بن الهمام الفقيه الحنفى المتوفى سنة ٨٦١ ،وكتاب جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب بن على السبكى الشافعى المتوفى سنة ٧٧١ ه ، وكتاب مسلم الثبوت لمحب الله بن عبد الشكور الهندى المتوفى سنة ١١١٩ .

٢٣٠ — وقبل أن نترك الكلام فيما عرض لعلم أصول الفقه بعد الشافعى نشير إلى أمر يتقاضانا البحث أن نشير إليه ، ذلك أن علماء الأصول من لدن الشافعى لم يكونوا يتجهون إلى بيان مقاصد الشريعة العامة ، وما تتجه إليه فى جملتها، وفى تفصيلها إلى أغراض ومعان ، وإن ذكروا حكما وأوصافا مناسبة فى بيان القياس ، أقلوا فى القول ، ولم يستفيضوا فيه ، لأنهم يعتبرون الأحكام منوطة بعللها ، لا بأوصافها المناسبة وحكمها ، وبذلك كان بيان المقاصد العامة للشريعة التى جاءت من أجلها الأحكام ، وارتبطت بها مصالح العباد بالمحل الثانى عندهم فكان هذا نقصاً واضحاً فى علم أصول الفقه ، لأن هذه المقاصد هى أغراض الفقه وهدفه .

ولقد وجد فى عصور إسلامية مختلفة علماء يسدون ذلك النقص ، ويجلون هذه الناحية فى بحوث كتبوها ، ورسائل دونوها ، فكان لابن تيمية فى هذا جولات صادقة ، ولابن القيم تلميذه كتابات مستفيضة فى هذا شتى كتبه ، وخصوصاً إعلام الموقعين ، وللعز ابن عبد السلام فى قواعده اتجاه صادق ، فجلى جزءا كبيرا من أغراض الشارع ومقاصده . وسار فى ذلك خطوات واسعة .

ولقد حمل العبء كاملا ، وأوفى على الغاية أوقارب أبو اسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبى الفقيه المالكى المتوفى سنة ٧٨٠ فى كتابه الموافقات، فقد بين مقاصد الشرع الاسلامى بياناً كاملا ، وربط بينها وبين قواعد الأصوليين ، وتكلم فى مصادر ذلك الشرع على ضوء مقاصده وغاياته ، وبذلك فتح طريقاً جديداً فى علم الأصول ،وهو الطريق الذى يجب أن يكون .

الأدوار التي عرضت لفقه الشافعي في الفروع

٢٣١ — كان العصر الذى عاش فيه الشافعى عصر اجتهاد ، وكذلك كان القرن الذى وليه ، حتى منتصف القرن الرابع تقريباً ، ولكن من بعد الشافعى وجد فريق كبير من العلماء ينتسبون إلى الأئمة المجتهدين ، مع أنهم يطلقون الحرية لأنفسهم فى الاجتهاد فى الفروع ، فكان من أصحاب الشافعى وتلاميذهم من ينتسبون إلى مذهب الشافعى ، ويعدون من رجال ذلك المذهب ، ولكن لهم اجتهاد مطلق فى المسائل التى يدرسونها وقد يوافقون الشافعى فى الكثير ، ويخالفونه فى القليل ، ومثل هؤلاء كانوا فى المالكية ومثلهم كانوا فى الحنفية ، وكل هؤلاء وأولئك لا يعدون مقلدين بالمعنى الذى نفهمه من كلمة التقليد ، وإن لبسوا اللباس المذهبي ، ونسبوا إلى الإمام من هؤلاء الأئمة .

ووجه نسبتهم إلى ذلك الإمام مع أنهم يجتهدون مطلقين غير مقيدين ، ولا مقتصرين على تخريج المسائل فى مذهبه — أنهم ناقلون لذلك المذهب إلى غيرهم ، فهم رواته ، ولأنهم فى أكثر اجتهادهم لا يخالفون ذلك الإمام لتوافق المنزع ، ولأنهم مستمسكون فى الجملة بأصوله ، يخرجون المسائل عليها ، ويلحقونها بقواعده ، فكانوا بذلك منتمين إليه ، مع أنهم وصفوا بالاجتهاد المطلق ، وكانت لهم فروع خالفوا فيها صاحب المذهب .

ولعل أوضح مثل لهذا النوع من الأصحاب كانوا من المذهب الشافعى فإنك ترى فى الطبقة الأولى من أصحابه ، وفيمن وليها منهم من كانوا يتدارسون مذهبه ، وينقلونه لغيرهم ، ويصححون الأقوال فيه ، وهم مع ذلك يجتهدون ، لهم آراء مستقلة ينفردون بها ، فهذا المزنى مثلا ينقل فقه الشافعى متحريا فى نقله الأمانة ، حريصاً على الرواية ، وحريصاً أيضاً على حريته فى الاستنباط ، فينقل لقارئه نهى الشافعى عن تقليده وتقليده غيره ، ويقول فى مقدمة مختصرة : « اختصرت هذا الكتاب من علم محمد بن إدريس الشافعى رحمه الله ، ومن معنى قوله ؛ لأقربه على من أراده ، مع

إعلامه نهيه عن تقليده ، وتقليد غيره ؛ لينظر فيه لدينه ، ويحتاط فيه لنفسه ، وبالله التوفيق » .

ولقد كان فى طبقات الشافعية ، وحاملى ذلك المذهب مجتهدون يطلقون الحرية لأنفسهم فى الاجتهاد ، حتى بعد أن ساد التقليد بعد المائة الرابعة ، فلقد وجدنا مجتهدين حتى المائة السابعة ، ولعله كان من بعدها من لهم اجتهاد ، وإن غاب ذكرهم وهؤلاء هم الذين عملوا على نمو ذلك المذهب ، واستخراج المسائل من أصوله ، وتوجيه فروعه ، وتصحيح أقواله ، والتخير من بينها ، وتخريج المسائل على قواعده وما اشتهر من أقوال أثرت عنه أو دونها فى كتبه ، وفى الجملة كانوا هم ومن يقاربهم من المجتهدين فيه العاملين على تنميته ، حتى الأدوار التى آل إليها ، واقتصر بعدها الحاملون له على النقل دون الاجتهاد والتخريج .

هذا وإن عوامل النماء فى ذلك المذهب متوافرة غزيرة الحياة ، خصبة الإنتاج ، وهى ترجع على التقريب إلى ثلاثة عوامل ـ أولها ـ كثرة الأقوال المأثورة عن الشافعى ـ وثانيها ـ أصوله والتخريج عليها ـ ثالثها ـ كثرة العلماء الذين تولوا الاجتهاد فيه ، واختلاف بيئاتهم ومنازعهم مما جعل تخريج الآراء على طرائق شتى واختلفت أحكام فروعهم باختلاف ذلك ، ونتكلم فى كل عامل من هذه العوامل ، بكلمة ليتبين مقدار أثره فى نمو المذهب . .

١ — كثرة أقوال الشافعى ، وأثرها فى مذهبه

٢٣٢ — ذكرنا فى صدر كلامنا عن فقه الشافعى أنه يروى له أحياناً فى المسألة الواحدة أقوال مختلفة فى حكمها ، وأنه هو قد ينص على قولين فى المسألة الواحدة وقد يتركهما من غير ترجيح ، وقد يرجح أحدهما على الآخر ، وقد يروى أصحابه مع القولين اللذين ينص هو عليهما قولاً ثالثاً . بل أن ترجيحه قد يختلف ، فقد يرجح بعض الآراء ، وقد يرجع عن ذلك الترجيح ، ويرجح غيره وقد ضربنا لذلك أمثلة فى صدر كلامنا فى فقه الشافعى [١] .

وفوق ذلك كان للشافعى قديم وجديد ، فقديمه بالعراق ، وجديده بمصر ، وقلنا إنه فى مصر لم ينسخ كل قديمه ، بل جاء إلى كتبه القديمة التى أقرأها تلاميذه ببغداد ومحصها ، فكانت ثمرة التمحيص كتبه التى أقرأها تلاميذه بمصر . ولقد روى البويطى أن الشافعى قال : « لا أجعل فى حل من روى عنى كتابى البغدادى » ، وكتابه البغدادى هو المشتمل على مذهبه القديم ، ولكنه مع نهيه أصحابه عن أن يرووا عنه آراءه القديمة التى رجع عنها ، وقد وجدت آراؤه القديمة ، وذكرت بجوار آرائه الجديدة ، ذلك بأن كتبه التى رواها الزعفرانى ، والكرابيسى وغيرهما بالعراق قد انتشرت وعلم الناس ما فيها ، وتناقلها العلماء ، ولعل كثيرين من علماء بغداد وفقهائها الذين تتلمذوا له ، أو أخذوا عن تلاميذه بالعراق لم يعلموا بذلك النهى من الشافعى ؛ فدونوها وتناقلوها ، وتذاكروها ، ولذا وجدنا فى كتب المتقدمين من الشافعية وكتب المتأخرين ، أقوال الشافعى القديمة منشورة فى أبواب الفقه المختلفة .

وقد فتحت كثرة أقوال الشافعى باباً من أبواب الترجيح والتخريج والتصحيح ، فأخذ العلماء يوازنون بينها ، واختلفت ترجيحاتهم وتصحيحاتهم فيها ، بل تناولوا ما رجحه الشافعى نفسه بالدراسة ، والفحص ، فكانوا يرجحون القول الآخر إذا وجدوا حديثاً صحيحاً سيراً على قاعدة الشافعى التى سنها لنفسه « إذا صح الحديث فهو

---

(١) راجع فى ذلك الفقرة رقم ١١٧ . فمراجعتها ضرورية لفهم ما نتكلم فيه الآن

مذهبي ، وسنبين مقدار أخذهم بهذه القاعدة ، عند ما نتكلم عن التخريج على أصول الشافعي .

٢٣٣ — ولقد كان من الدراسة الترجيح بين القديم والجديد في المسائل التي يختلف فيها القديم والجديد ، فقد وجد من العلماء من صحح القديم ، ورجح الأخذ به مع أنه من الجديد بمنزلة المنسوخ من الناسخ ، إذ الجديد قد نسخه .

ويفهم من كلام النووي أن أكثر الشافعية على ترجيح القديم إن عاضده حديث فهو يقول بعد بيان اختلاف العلماء في اختيار القديم ما نصه : « وهذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح ، أما قديم عضده نص حديث صحيح معارض له فهو مذهب الشافعي رحمه الله ، ومنسوب إليه . إذا وجد الشرط الذي قدمناه فيما إذا صح الحديث على خلاف نصه »[1] .

والقديم الذي ليس له حديث يعضده يذكر النووي أن العلماء اختلفوا في جواز اختياره من شافعي يجتهد في المذهب وهو أهل التخريج — على رأيين .

أحدهما — أنه يجوز اختياره على أساس أنه قول للشافعي لم ينسخه ، لأن المجتهد إذا نص على خلاف قوله لا يكون رجوعا عن الأول ، بل يكون له قولان .

(ثانيهما) أنه لا يصح له أن يختار القديم على أنه الراجح من مذهب الشافعي ، وهذا قول الجمهور ، لأن القديم بالنسبة للجديد كنصين متعارضين يتعذر الجمع بينهما ، فيعمل بالمتأخر منهما .

ولقد نقل النووي أقوال العلماء في تأييد ذلك في النظر فقال : « قال إمام الحرمين في باب الآنية من النهاية : معتقدي أن الأقوال القديمة ليست من مذهب الشافعي حيث كانت ، لأنه جزم في الجديد بخلافها . والمرجوع عنه ليس مذهبا للراجع ، فإذا علمت حال القديم ووجدنا أصحابنا أفتوا بهذه المسائل على القديم حملنا ذلك على أنه أداهم اجتهادهم إلى القديم لظهور دليله ، وهم يجتهدون فأفتوا به ، ولا يلزم من ذلك نسبته إلى الشافعي ، ولم يقل أحد المتقدمين في هذه المسائل أنها مذهب الشافعي ،

---

(١) مقدمة شرح المجموع ص ٦٨ الشرط الذي نشير إليه هو أن نعلم على ظن المرجح عدم علم الشافعي بالحديث ، وسنبينه عند الكلام في التخريج .

أو أنه استثناها . قال أبو عمرو فيكون اختيار أحدهم القديم فيها من قبيل اختيار مذهب غير الشافعي إذا أداه اجتهاده إليه ، فإن كان ذا اجتهاد اتبع اجتهاده ، وإن كان اجتهاده مقيداً مشوباً بتقليد نقل ذلك الشوب من التقليد عن ذلك الإمام ، وإذا أفتى بين ذلك في فتواه ، . قال أبو عمرو ويلتحق بذلك ما إذا اختار أحدهم على القول المنصوص ، أو اختار من قولين رجح الشافعي أحدهم غير ما رجحه بل هذا أولى من القديم [(١)] » .

٢٣٤ — وقد أفتى المتقدمون من فقهاء الشافعية بالعمل بعدة مسائل في القديم ، وترجيحها على الجديد ، وقد بينها النووي ، ثم أشار إليها في النقل الذي نقلناه عنه آنفاً ، وقد اختلف العلماء في عددها ، فعدها بعضهم أربع عشرة . وقد منع النووي الحصر ، وقال : « أما حصره المسائل التي يفتى فيها على القديم في هذه (الأربع عشرة) فضعيف ، فإن لنا مسائل أخرى صحيح الأصحاب ، أو أكثرهم أو كثير منهم فيها القديم [(٢)] » .

---

(١) مقدمة المجموع ص ٦٧

(٢) مقدمة المجموع الصفحة السابقة . وقد أحصى البجرمي المسائل المفتى بها في نحو اثنين وعشرين مسألة منها بعض أربع العشرة التي ساقها إمام الحرمين ، وبعض ما ساقه النووي وهذا نص ما قال : « المسائل التي بها على القديم تبلغ اثنتين وعشرين ، منها عدم وجوب التباعد عن النجاسة في الماء الراكد الكثير ، والتثويب في الأذان ، وعدم انتقاض الوضوء بمس المحارم ، وطهارة الماء الجاري ما لم يتغير ، وعدم الاكتفاء في الاستنجاء بالحجر إذا انتشر البول ، وتعجيل صلاة العشاء ، وعدم مضي وقت المغرب بمضي خمس ركعات ، وعدم قراءة السورة في الأخريين ، والمنفرد إذا أحرم الصلاة ثم أنشأ القدوة (أي جواز ذلك) ، وكراهية قلم أظافر الميت ، وعدم اعتبار النصاب في الركاز . وشرط التحليل في الحج بعذر المرض ، وتحريم أكل جلد الميتة بعد الدباغ . ولزوم الحد بوطء المحرم بملك اليمين . وقبول شهادة فرعين على كل من الأصليين ، وغرامة شهود المال إذا رجعوا . وتساقط البينتين عند التعارض وإذا كانت إحدى البينتين شاهدين ، وعارضها شاهد ويمين رجح الشاهدان على القديم . وعدم تحليف الداخل مع بينته إذا عارضتها بينة الخارج . وإذا تعارضت البينات وأرخت إحداها قدمت على القديم ، وهو الصحيح عند القاضي ، وإذا علقت الأمة من وطء بشبهة ثم ملكها الواطئ صارت أم ولد على أحد القولين في القديم واختلف في الصحيح وتزويج أم الولد . فيه قولان . واختلف في الصحيح (حاشية البجرمي جـ ١ ص ٥٣)

وهناك مسائل أخرى جاءت في مقدمة المجموع منها الجهر بالتأمين للمأموم ومن مات وعليه صوم يصوم عنه وليه ، ومنها استحباب الخط بين يدي المصلي ، ومنها إجبار الشريكين في الجدار على العمارة ، ومنها أن الصداق في يد الزوج مضمون ضمان اليد .

٢٣٥ - ولا شك أن كثرة أقوال الشافعى ما بين قديم وجديد ، وكثرة الأقوال فى الجديد نفسه ، حتى تصل إلى ثلاثة قد أوجدت حيوية فى المذهب إذ جعلت المجتهدين فيه من بعده أمام باب متسع الأرجاء للترجيح والاختيار وتنقيح الأسس التى يبنى عليها الاختيار ، وكثرة الأوجه التى يخرجونها على فروع أثرت أقوال للشافعى فى أحكامها .

ولو أنه لم يؤثر للشافعى إلا قول واحد فى كل مسألة ، لما كان ثمة ذلك الباب من الترجيح والاختيار . أما والأقوال كثرت عنه ، يقول الرأى ثم يرجع فقد شجع ذلك المجتهدين فى المذهب على الاجتهاد ، وأن يخرجوا أحيانا عن أقواله مستمسكين بأصوله ، وخصوصاً أصله الذى شدد فيه ، وهو أخذه بالحديث ، واطراح كل قول له يخالفه وإن كان ذلك موضع كلام بينهم ، سنبينه عند التخريج فى مذهبه .

٢ — التخريج فى مذهب الشافعى

٢٣٦ — من المقرر الثابت أن مذهب الشافعى كسائر المذاهب لا يمكن أن يقرر أحكاماً لكل الحوادث التى تقع . لأن المجتهد إنما يقرر الأحكام الحوادث التى يسأل عنها ، فيحكم بالأحكام ، ويبنها على أسباب استقامت عنده وعلى ذلك لا يمكن أن يقال إن آراء إمام من أئمة الفقه الإسلامى قد اشتملت على أحكام كل ما يحد من الحوادث . ولما كان المتبعون للمذاهب يفتون ويقضون بمقتضى الاتباع لذلك الإمام سالكين طريقه ، كان لابد من أن يفتوا فى وقائع لم يؤثر عن الإمام رأى فيها ، فلابد من استخراج حكم على مذهبه . وعلى طريقته ، وذلك بالتخرج على أصوله وقواعده ، والقياس على وقائع كان له حكم فيها .

وإن التخريج على مذهب المجتهد من المجتهدين له عاملان : أحدهما ـ أن يكون له أصول مقررة ثابتة أوله أحكام فى فروع عرفت أسبابها عنه بنقل نقل عنه ، أو يمكن تعرفها بالاستنباط .

ثانيهما — أن يكون فى مذهب المجتهد رجال مجتهدون فى مذهبه متبعون طريقته وعندهم قدرة على الإستنباط والتخريج ، وقد توافر الأمران لمذهب الشافعى ؛ فتوافر الأمر الأول بما لم يتوافر لغيره من الأئمة أصحاب المذاهب ، لأنه دون أصوله ، وذكر القواعد التى يرجع إليها فى استنباط مذهبه ، ولم يؤثر عن غيره من الأئمة أصحاب المذاهب أن بين قواعده كما بينها الشافعى ، وتوافر الأمر الثانى فقد وجد فى طبقات كثيرة فقهاء مجتهدون يتقيدون بأصول الشافعى فى أكثر اجتهادهم ، وقليلا مايخالفونها ، ويجتهدون فى أمور للشافعى رأى فيها وقد يخالفونه ، وما يصلون إليه من رأى يعد من مذهبه ، إن جاء على أصله ولم يناقض رأياً له .

٢٣٧ — وقد قسم العلماء تخريجات الفقهاء فى المذهب الشافعى من ناحية نسبتها إلى مذهبه ، وحمل صفة الانتساب إليه قسمين .

« أحدهما » آراء تعد خارجة عن المذهب ، وهى التى يكون المخرج قد خالف

فيها نصا للشافعى حكم به فى واقعة من الوقائع ، أو خالف فيها قاعدة من القواعد الأصولية . فإن هذه لا تحتسب من مذهب الشافعى لمخالفتها لرأيه ، أو منافاتها فى الاجتهاد لأصله ، إذ لا ينسب إلى مذهب الشافعى ما يكون ضد رأيه ، ولا يعد من مذهبه ما جرى على غير أصوله ، وخرج على غير قواعده ، وقد كان من بعض أصحابه من سلك ذلك المسلك فى مسائل انفرد بها .

ثانيهما — آراء تعد من مذهب الشافعية ، وإن لم يؤثر عن الشافعى نص فيها ، تلك هى الآراء التى تعد مخرجة على أصول الشافعى ، ولم تكن مخالفة لرأى له . فإن هذه تعد من مذهب الشافعية بلا خلاف ، وللدقة فى القول لا يقول العلماء إنها أقوال للشافعى ، ولكن يقولون إنها أوجه فى مذهبه ، لأنه لم يقلها ؛ وإن خرجت على أصوله ، وسارت على قواعده ، وهى من مذهب الشافعى على أية حال .

وهناك أبواب من التخريجات ويختلف العلماء فيها ، أتعد من القسم الأول أم تعد من القسم الثانى ومنها :

أولا — المسائل التى يجتهد فيها المجتهدون فى المذهب لا يخالفون فيها قولا للشافعى ، ولكن لا يلحقونها بأصل من أصوله ، فالنووى يجعلها أوجها فى المذهب ، ويقول فى ذلك : « الأوجه لأصحاب الشافعى المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله ، ويستنبطونها من قواعده ، ويجتهدون فى بعضها ، وإن لم يأخذوه من أصله [1] » فهو يعد من المذهب بلا ريب ما يجتهد فيه الأصحاب غير مقيدين بأصل الشافعى ، ماداموا لم يخالفوا قولا له ، ولم يناهضوا أصلا من أصوله ، إذ أخذها من أصل غيره ، لا ينافى أصله ولا يناقضه .

ويقول ابن السبكى فى هذا النوع من التخريجات التى لا يذكر فيها المخرج أنه تقيد بأصول الشافعى ، بل يبنيها على غيرها ، وإن لم يناهضها ، إن ناسبها عد من المذهب ، وإن لم يناسبها لم يعد ، وإن لم تكن فيه مناسبة ولا منافاة ، وقد لا يكون لذلك وجود لإحاطة المذهب بالحوادث كلها ، ففى إلحاقه ، بالمذهب تردد » [2] .

---

(١) مقدمة المجموع ص ٥٦ . (٢) الطبقات جـ ١ ص ٢٤٤ .

وإذا أطلق المجتهد القول، فلم يعلم أسار فى ذلك أصل من أصول الشافعى، أم سار على غيره، فقد قال فى ذلك ابن السبكى «إنه إن كان ممن يغلب عليه التمذهب والتقيد كالشيخ أبى حامد، والقفال عد من المذهب، وإن كان ممن كثر خروجه كالمحمدين الأربعة فلا يعد من المذهب»[1]

ثانياً — اختيار المجتهد فى المذهب قولا رجع عنه الشافعى، فالجمهور على أن اختياره لا يعد من المذهب، وقد بينا ذلك عند الكلام فى القديم والجديد.

ثالثاً — إذا وجد حديث يخالف رأياً مأثوراً عن الشافعى، فأخذ المجتهد فى مذهب الشافعى بالحديث الصحيح، وترك رأى الشافعى فى المسألة التى ورد فيها نص ذلك الحديث، فقد اختلف العلماء فى عد ذلك الرأى الذى يوافق الحديث الصحيح ويخالف المنقول عن الشافعى من مذهب الشافعية. والأصل فى ذلك أنه قد تضافرت الأخبار بأن الشافعى قال: «إذا صح الحديث خلاف قولى فاعملوا بالحديث واتركوا قولى، أو قال فهو مذهبى». وقد روى عنه هذا المعنى بألفاظ مختلفة. وطائفة من أصحابه ومن جاء بعدهم أخذوا بذلك. وكل مسألة رأوا فيها حديثاً صحيحاً يخالف فتواه أفتوا بالحديث وقالوا مذهب الشافعى ما وافق الحديث. وأكثر الذين سلكوا ذلك المسلك من المتقدمين من فقهاء الشافعية.

ولقد تردد بعض الشافعية فى الأخذ بالحديث إن عارض قول الشافعى، لأنه عساه يكون منسوخاً فى نظره أو مؤولا، أو صح عنده غيره بطريق أقوى من طريقه.

(١) الطبقات جـ ١ ص ٢٤٤، والمحمدون الأربعة هم محمد بن نصر، ومحمد بن جرير الطبرى، ومحمد بن خزيمة، ومحمد بن المنذر، وترى ابن السبكى يذكرهما أنهم ممن كثر خروجهم على المذهب ويقول فى الجزء الثانى ص ١٢٦: «المحمدون الأربعة.. من أصحابنا، وقد بلغوا درجة الاجتهاد المطلق، ولم يخرجها ذلك عن كونهم من أصحاب الشافعى المخرجين على أصوله، المتمذهبين بمذهبه، لوفاق اجتهادهم اجتهاده. فإنهم وإن خرجوا عن رأى الإمام الأعظم فى من المسائل فلم يخرجوا فى الأغلب، فاعرف ذلك، واعلم أنهم فى أحزاب الشافعية معدودون، وعلى أصوله مخرجون، وبطريقه متهدون، وبمذهبه متمذهبون».

وترى من هذا، ومما سبقه أنهم يعدون شافعية مع كثرة خلافهم الشافعى.

والأكثرون على أن الأخذ بالحديث واجب ، ويعد ذلك من مذهب الشافعى ولكن بشروط ذكره النووى وغيره ، وهى أن يكون الذى يأخذ بالحديث ويترك قول الشافعى ، ويعتبر اختياره من مذهب الشافعى من أهل الاجتهاد ، وأن يغلب على ظنه أن الشافعى لم يعلم بهذا الحديث ، ويقول فى ذلك النووى : « وهذا الذى قاله الشافعى ليس معناه أن كل أحد رأى حديثاً صحيحاً قال هذا مذهب الشافعى ، وعمل بظاهره ، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد فى المذهب . وشرطه أن يغلب على ظنه أن الشافعى رحمه الله لم يقف على هذا أو لم يعلم صحته ، وهذا إنما يكون بعد مطالعة كتب الشافعى كلها ، ونحوها من كتب أصحابه الآخذين عنه وما أشبهها ، وهذا شرط صعب ، قل من يتصف به ، وإنما اشترطوا ماذكرنا ، لأن الشافعى رحمه الله ترك العمل بظاهر أحاديث كثيرة ، رآها وعلمها ، لكن قام الدليل عنده على طعن فيها ، أو نسخها ، أو تخصيصها ، أو تأويلها ، أو نحو ذلك »[1]

وعلى هذا الأساس قالوا إن القديم من مذهب الشافعى (إذا وجدوا حديثاً عاضده) كان أولى بالعمل من الجديد الذى يخالف ذلك الحديث ، وقد نقلنا عن النووى ما يفيد ذلك ، وقال البجيرمى مانصه : الفتوى على مافى الجديد دون القديم وقد رجع الشافعى عنه ، وهذا كله قديم لم يعضد حديث ، فإن اعتضد بحديث فهو مذهب الشافعى ، فقد صح عنه أنه قال . إذا صح الحديث فهو مذهبى واضربوا بقولى عرض الحائط »[2] .

٢٣٨ — فى هذه الدائرة كان تخريج الفقهاء من بعد الشافعى على مذهبه . والأكثرون مع قولهم إن مايخرجه العلماء فى هذه الدائرة ، وبهذه الشروط يعد من المذهب الشافعى لا ينسبون الرأى إليه ؛ لأنه لم يكن هو الذى استنبطه ، وإن جرى على أصوله وسار على قواعده أو قيس على أحكام فروعه .

ولقد جرى فقهاء الشافعية فى التخريج شوطاً بعيداً ، وتباينت فى التخريج أقوالهم

(١) مقدمة المجموع ص ٦٤ .

(٢) حاشية البجرمى جـ ١ ص ٥٣ .

بحسب اختلاف بيئاتهم ومنازع تفكيرهم ، وأضيفت أقوالهم فى مذهب إلى اقوال إمامهم ، ولكن النووى لايسمى أقوال الفقهاء من بعد الشافعى أقوالا فى المذهب بل يسميها أوجها .

وهو على هذا الأساس بقسم الاختلافات فى المذهب الشافعى ثلاثة أقسام (١) أقوال (٢) وأوجه (٣) وطرق ولنبين بعض التبين مراده من هذه الأقسام :

فالأقوال هى الأقوال المنسوبة للشافعى فما للشافعى من آراء مختلفة فى المسائل هو الذى يسمى أقوالا .

والأوجه هى الآراء التى يستنبطها الفقهاء الشافعية ، ويخرجونها على أصوله أو يبنونها على قواعده .

وأما الطرق فهى اختلاف رواة المذهب الشافعى فى حكاية المذهب (١)

(١) مقدمة المجموع ص ٦٥

٣ ــ المجتهدون فى المذهب الشافعى

٢٣٩ ــ كان للشافعى أصحاب بالعراق، وأصحاب بمكة، وأصحاب بمصر، وهى وسط العالم الإسلامى تصل شرقه بغربه، وكانت الرحال تشد إلى صاحبه الربيع بها، لينقلوا فقهه، فكثر الآخذون بالمذهب الشافعى، وتفرقوا فى الأقاليم، فكان منهم العراقيون، ومنهم النيسابوريون، ومنهم الخراسانيون، ولقد اقترن وجود الشافعية بهذه البلاد بحضارات إسلامية وقيام دول بها كانت أقوى دول الإسلام فى عصرها كآل بويه السلاجقة.

ومن الشافعية من كانو بالشام ومنهم من كانوا باليمن، ومنها صاقبوا المذهب الزيدى، وخالطوا أهله، والعلم ينتقل بين المخالطين من غير محاجزة مانعة، ومنهم من كانوا بفارس

وهكذا تباعدت أقاليمهم، وإن انتموا إلى الشافعى، ومنهم مجتهدون فى المذهب الشافعى يخرجون الفروع على مقتضى أصوله، والمأثور من أقواله. ولاشك أنهم فى تخريجاتهم متأثرون ببيئاتهم ومشاربهم، والأحداث التى تنزل بهم وطرق علاجها، وأن ذلك بلا ريب يدعوا إلى اختلافهم فى آرائهم، وإن كانوا جميعاً يستقون من معين واحد، ومقيدين بأصل واحد، فان اختلاف نزوعهم الفكرى، واختلاف بيئاتهم، واختلاف النوازل، سيكون له لأثر فى توجيه الرأى وتخريج المذهب.

ولو أننا درسنا آراء فقهاء خراسان ونيسابور وآراء فقهاء العراق، وحللناها على ضوء ذلك لوجدنا أثر البيئة واختلاف النزعات يلوح، ولعل اجتهاد العراقيين كان أقرب إلى المنقول عن الشافعى من اجتهاد الخراسانيين والنيسابوريين، وقد أشار إلى شيء من ذلك النووى، فقال «اعلم أن نقل أصحابنا العراقيين لنصوص الشافعى وقواعد مذهبه، ووجوه متقدمى أصحابنا أتقن وأثبت من نقل الخرسانيين غالباً، والخراسانيون أحسن تصرفا وبحثا وتفريعاً وترتيبا غالباً»[١]

ومن هذا ترى أن النووى يجعل فضل العراقيين فى النقل، وفضل الخراسانين

(١) مقدمة المجموع ص ٦٥.

فى التصرف والبحث والتفريغ ، وذلك لأنه فى بيئة العراق ومصر نشأ المذهب الشافعى قديمه وحديده ، فكان الاحتياج إلى التفريع خضوعاً لحكم البيئة غير كثير ، لأن هده البيئة قد أثرت تأثيرها فى نشأة المذهب . وأما خراسان وما وراءها ، فهى بيئة جديدة عليه ، لم ينشأ فيها ، فكان لابد من أن يكون فيه تصرف وبحث وتفريع ، ليسعف هذه البيئة وغيرها بحاجتها وليعيش فيها ، ويترعرع فى ظلها .

وإن وجود الشافعية بخراسان ونيسابور ، وفارس جعلهم يتصلون بالشيعة الامامية ، كما اتصلوا فى اليمن بالشيعة الزيدية وإن الاتصال بين المذاهب المتضاربة فى بعض نواحيها ، وإن أوجد تناحراً فى بعض المسائل ، يمكن أصحاب كل مذهب من أن يفهموا بعض ماعند مخالفيهم من خير ، وإن الالتقاء المادى والفكرى يجعل الأفكار تتبادل بينهم أرادوا ذلك أو لم يريدوا .

٢٤٠ — ولقد كان فقهاء ذلك المذهب فيهم من يجتهد حراً ؛ وإن غلبت عليه طريقة الشافعى ، وفيهم من يقتصر على التخريج .

ولقد قسم النووى أولئك العلماء أربعة أقسام ، وكل قسم منهم له درجة فى الإفتاء ، ولنذكر ذلك التقسيم .

القسم الأول : مجتهد منتسب ليس بمقلد بل هو لم يقلد الشافعى لا فى الأصل ، ولا فى الدليل ، بل يجتهد فيهما اجتهاداً مطلقاً ، وإنما ينسب إلى الشافعى لموافقته طريقته ولسلوكه مثل نهجه فى الاجتهاد ، ويقول النووى :

« ادعى الأستاذ [1] أبو اسحاق هذه الصفة ، لأصحابنا ، فحكى عن أصحاب مالك رحمه الله وأحمد ، وداود ، وأكثر الحنفية أنهم صاروا إلى مذاهب أئمتهم تقليداً لهم . وقال والصحيح الذى ذهب إليه المحققون ماذهب إليه أصحابنا ، وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعى ، لا تقليداً له ، بل إنهم لما وجدوا طرقه فى الاجتهاد والقياس أسد الطرق ، ولم يكن لهم بد من الاجتهاد سلكوا طريقه ، فطلبوا معرفة الأحكام

---

(١) أبو اسحاق هو أبو اسحاق الشيرازى صاحب المهذب الذى شرحه النووى بالمجموع ، وقد كان فقيهاً ممتازاً ، ومجادلا قويا جمع العلم بفقه أهل عصره ، وكتابه المهذب دليل واضح على ذلك . وقد توفى سنة ست وسبعين وأربعمائة .

بطريق الشافعي ، وذكر أبو على السنجى (بكسر السين المهملة) [١] نحو هذا فقال اتبعنا الشافعي دون غيره ، لأنا وجدنا قوله أرجح الأقوال وأعدلها ، لا أنا قلدناه قلت هذا الذي ذكراه موفق لما أمرهم به الشافعي ، ثم المزنى فى أول مختصره ، ولقد عقب النووي على هذا الكلام بما يفيد أنه ليس محل إجماع ، فإن من العلماء من ينكر ذلك ، ويقول إن دعوى انتفاء التقليد عنهم مطلقاً لا تستقيم ، ولا تلائم المعلوم من حالهم ، أو حال أكثرهم ، ثم يقول النووي : « وحكى بعض أصحاب الأصول منا أنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل ، وهذا إسراف .

والذي يهدى إليه ما قرأناه أن دعوى الاجتهاد لأصحاب الشافعي فى الطبقة الأولى والثانية على أنهم جميعاً مجتهدون مطلقون لا شك أنها دعوى فيها إسراف أيضاً ، وأن الوسط أنه كان فيهم مجتهدون منتسبون ، يكثرون فى الطبقات الأولى ، ويقلون فى الطبقات الأخيرة ، حتى إذ جاءت العصور المتأخرة لم يكونوا ، وإن هؤلاء المجتهدين المطلقين ، منهم من كثر انفراده بمسائل تخالف الشافعي فلا يعد انفراده من المذهب كالمحمدين الأربعة محمد بن جرير وابن نصر وابن خزيمة ، ومنهم من يقل انفرادهم عن مذهب الشافعي ، فيقل خروجهم عليه ومنهم من كان بين الطريقين كالمزنى ، وتفرداته لا تعد من المذهب الشافعي ، فقد جاء فى شرح الوجيز للرافعي : تفردات المزنى لا تعد من المذهب إذا لم يخرجها على أصل الشافعي [٢] » .

وقد نقل ابن السبكي فى طبقاته عن إمام الحرمين بالنسبة للمزنى « والذي أراه أن

(١) هو أبو على الحسين بن شعيب بن محمد السنجى من قرية سنج بكسر السين من أكبر قرى مرو مات سنة ٤٠٣ ، وقد كان فقيه عصره على إلمام عظيم بفقه الشافعي جمع بين طريقة العراق فى فقه الشافعي التى تمتاز بالنقل والحكاية لأقوال المتقدمين ، وطريقة علماء خراسان التى تمتاز بالبحث والتفريع والتصرف ، والترتيب . فقد تفقه على الشيخ أبى حامد الاسفراييني شيخ العراقيين ، كما تفقه على شيخ الخراسانيين أبى بكر القفال بمرو جاء فى طبقات ابن السبكى عنه : قال بعض أصحابنا نيسابور الأئمة بخراسان ثلاثة : مكثر محقق ، ومقل محقق ، ومكثر غير محقق فأما المكثر المحقق فالشيخ أبو على السنجى ، وأما المقل المحقق فالشيخ أبو محمد الجويني ، والمكثر غير المحقق الفقيه ناصر العمرى غير المروزى .

(٢) فتح العزيز جـ ١ ص ٤١٤ .

يلحق مذهبه فى جميع المسائل بالمذهب ، فإنه ما انحاز عن الشافعى فى أصل يتعلق بالكلام فيه بقاطع ، وإذ لم يفارق الشافعى فى أصوله فتخريجاته غير خارجة على قاعدة إمامه وإن كان لتخريج مخرج التحاق بالمذهب — فتخريج المزنى ، لعلو منصبه وتلقيه أصول الشافعى . فإذا انفرد بمذهب استعمل لفظة تشعر باختياره » .

وفى الجملة كان فى الآخذين بمذهب الشافعى مجتهدون مطلقون كثيرون فى الطبقات الأولى ، ويقلون فيما بعدها .

٢٤١ — القسم الثانى مجتهدون مقيدون بمذهب الشافعى . ويقول النووى فى ذلك القسم . « هذه صفة أصحابنا أصحاب الوجوه . وعليها كان أئمة أصحابنا أو أكثرهم » . أى أن أكثر المجتهدين فى المذهب الشافعى قيدوا أنفسهم بالتخريج على أصوله غير مخالفين طريقته ، ومن قلد هؤلاء فيما يصلون إليه من أحكام يعتبرون مقلدين للشافعى لا مقلدين أولئك الأصحاب ، وذلك فى نظر إمام الحرمين . لأن من استفتى مجتهداً من المجتهدين فى مذهب الشافعى إنما يريد أن يعرف حكم على مقتضى المذهب لا على مقتضى نظر ذلك المجتهد المجرد . ولكن قال بعض العلماء إن الكلام فى كون المقلد لرأى المجتهد فى المذهب مقلداً للشافعى ، أو لمن خرج المسألة على مذهب الشافعى مبنى الكلام فى نسبة الرأى المخرج على أصول الشافعى إلى الشافعى ، أهو منسوب إليه أم هو منسوب لمن خرجه ، والأصح أنه منسوب لمن خرجه وعلى ذلك يعتبر المستفتى مقلداً المخرج لا للشافعى .

٢٤٢ — هذان هما القسمان اللذان بهما نما المذهب الشافعى فى التخريج والبحث وهما اللذان توليا تصريفه وتوجيهه وإخضاعه لأحكام البيئات وتصريفات الزمان .

أما القسمان الآخران ، فكان لهما فضل جمعه وترتيب أدلته وتهذيب مسائله وجمع فروعه ، فالقسم الثالث لم يبلغ درجة أصحاب الاجتهاد ، ولكنه كما قال النووى : « فقيه النفس حافظ مذهب إمامه ، عارف بأدلته ، قائم بتقريرها يصور ويحرر ويقرر ويمهد ويزيف ويرجح ، لكنه قصر عن أولئك (أى المجتهدين) لقصوره عنهم فى حفظ المذهب أو الارتياض فى الاستنباط أو معرفة الأصول ونحوها من أدواتهم »

والقسم الرابع يحفظ المذهب وينقله ويفهمه فى واضحه ومشكله ، ولكنه لا يقوم بتقرير أدلته وتحرير أقيسته ، ويقول فيه النووى : « فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه في مسطورات مذهبه من نصوص أمامه وتفريع المجتهدين فى مذهبه ، وما لا يجده منقولا إن وجد فى المنقول مثله بحيث يدرك بكبير فكر أنه فرق بينهما جاز إلحاقه به ، والفتوى به وكذا ما يعلم اندراجه تحت ضابط مجتهد فى المذاهب وما ليس كذلك يجب إمساكه عن الفتوى فيه ، ومثل هذا يقع نادراً فى حق المذكور ، إذ يبعد كما قال إمام الحرمين أن تقع مسألة لم ينص عليها فى المذهب ، ولا هى فى معنى المنصوص ولا هى مندرجة تحت ضابط »[1] .

٢٤٣ — هذه مراتب الفقهاء فى المذهب الشافعى وهم الذين تولوا نقله وحكاية أقوال الشافعي والتخريج على أصوله وعلى أقواله ، والذين جمعوه ورتبوه ودونوه وتناقلته الأجيال عنهم حتى وصل إلى عصرنا .

هذا وأن ترتيبهم الزمنى بالنسبة لعصر الشافعى يكاد يكون كترتيبهم فى هذا التقسيم ، فالطبقة التى جاءت بعد الشافعى وهم أصحابه والذين وليهم كان يكثر فيهم الاجتهاد المطلق فى استخراج المسائل من الأصول ، والطبقة الثالثة كان يسودها التخريج على المذهب .

ويقول النووى أن المجتهدين المنتسبين والمخرجين كانوا إلى آخر المائة الرابعة ، أما بعد المائة الربعة فقد قل المجتهدون ، وقل المخرجون ، وصار عمل المتأخرين ترتيب الأدلة وتقريرها وحكاية الأقوال والأوجه فى المذهب وطرقه ؛ فهو يقول فى بيان القسم الثالث الذى ذكرنا : « هذه صفة كثير من المتأخرين إلى أواخر المائة الرابعة المصنفين الذين رتبوا المذهب وحرروه وصنفوا فيه تصانيف ، فيها معظم اشتغال الناس اليوم ، ولم يلحقوا الذين قبلهم فى التخريج » .

وليس معنى ذلك أن المخرجين قد انقطعوا عند المائة الرابعة بل أنهم قلوا بعد

(١) قد أخذنا هذه الأقسام الأربعة من أحوال المفتى فى مقدمة المجموع للنووى ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤

ذلك فقد وجد فى المائة الخامسة ، وما وليها من الشافعية من يجتهد فى تخريج المسائل، بل من يخالف الشافعى [1] نفسه وإن التخريج لم يخل منه عصر إلا فى العصور المتأخرة التى اقتصر فيها العلماء على دراسة كتب المتقدمين تلخيصاً وشرحاً وتبويباً واستخراجاً للأحكام منها ، فانصرفوا عن دراسة حرة للعلوم، إلى دراسة الكتب وتفهمها وتعرف ما فيها ، وتلك موجة من القصور لم تنل المذهب الشافعى وحده ، بل تناولت الفقه فى كل المذاهب .

٢٤٤ — وقد كان المذهب يلبس الرداء الذى يكتسى به رجاله ، فإن كانوا من المجتهدين كان باب الاستنباط متسع الآفاق فيه ، فإن المجتهد لا يكون مقيداً إلا بأصول الشافعى ، وهى مرنة تتسع للإجتهاد المطلق ، ويكون كل ما يصل إليه المجتهد معدوما فى المذهب الشافعى إلا إذا خالف قولا قاله الشافعى ، وقد كان يقع ذلك ، يعلنون به الانفراد ، أو يخالف أصلا من أصول الشافعى ، وندر أن يكون ذلك ، لأنها مرنة لا تضيق على المجتهد ما دام مجتهداً فى دائرة الكتاب والسنة والقياس، ولما قل المجتهدون المنتسبون، واقتصر الاجتهاد على التخريج كان التفريع، وكان التصرف والبحث والاستنباط واستخراج الأحكام فى الدائرة المذهبية ، فاستفاد من ذلك المذهب فائدة لا تقل عن فائدته من السابقين ، وإن كان فقه الأولين فى ذاته أوسع رحاباً ، وأخصب إنتاجاً .

فلما غلق باب الاجتهاد المطلق ، وضاق باب التخريج ضاق المذهب ، وصار مقصوراً على دراسة أقوال المتقدمين وترتيبها والاستدلال لها ، واستخراج الأحكام من الكتب فقط من غير الإتجاه إلى ما سواها .

٢٤٥ — والحق أن المذهب الشافعى لم يضق فيه باب التخريج ، إلا بعد أن شرق وغرب ، وبعد أن اكتسب من البيئات المختلفة ، والأحوال الاجتماعية

(١) ذكر ابن السبكى فى طبقاته أن أباه علياً السبكى المتوفى سنة ٧٥٦ كان ممن لهم اجتهاد خالف فيه الشافعى، فقد قال فى بيان ما اختاره مذهباً له (وذلك على قسمين أحدهما ما هو معترف بأنه خارج عن مذهب الشافعى رضى الله عنه ، وإن كان ربما وافق قولا ضعيفاً فى مذهبه أو وجهاً شاذاً) وتراه يقرر أنه خالف الشافعى فيما اختاره .

المتباينة والشئون الاقتصادية المتخالفة الشيء الكثير بما كان يأثر به المجتهدون عند تخريجهم للمسائل ، إذ كانوا بلا ريب متأثرين ببيئاتهم الجغرافية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، وأنك لو درست ذلك المذهب على ضوء هذا ، وتعرفت الآراء بين المختلفين على ذلك النور لعلمت أثر البيئات فى أقوال المختلفين وآراء المتنازعين ؛ ولو أن الذين يدرسون فروع ذلك المذهب ؛ بل فروع المذاهب المختلفة درسوها منسوبة لأصحابها ، وعرفوا البيئات المختلفة ، فإنهم حينئذ يرون تلك الآراء صوراً صادقة لعصورها ، حاملة ألوانها ومنازعها الاجتماعية والاقتصادية وأعراف الناس فيها.

وإذا كان ذلك المذهب الشافعى لم يمنع فيه التخريج أو يضق إلا بعد أن استقى من البيئات ، فالذخيرة المحفوظة منه ثروة فقهية جليلة عظيمة الفائدة ، جيدة الثمر .

٢٤٦ — ولما ضاق باب التخريج انصرف العلماء إلى المحافظة على الثروة التى ورثوها عن المجتهدين والمخرجين ، واستخراج الفتاوى والأحكام من بين الأقوال المختلفة والآراء المتنازعة ، ولم يكن للمفتى أن يختار أى رأى شاء أو أى وجه أراد بل قيدوه فى اختياره .

وقد ذكرنا أنهم يقسمون الخلاف فى المذهب إلى ثلاثة : أقوال فى المذهب وهى ما ينسب إلى الشافعى من غير اختلاف فى الرواية ، وأوجه ، وهى ما ينسب إلى المجتهدين فيه من آراء مخرجة على أصول الشافعى ، وطرق ، ما اختلفت فيه الحكاية عن الشافعى أو عن المجتهدين .

والمفتى فى العصور المتأخرة إذا وجد قولين للشافعى ليس له أن يختار أحدهما ، بل يرجع فى ذلك إلى ما رجحه المخرجون السابقون [1] الذين بنوا تخريجهم على أصوله أو الصادق من الروايات المختلفة ، ويقول النووى « إن لم يحصل على ترجيح بطريق توقف حتى يحصل » أى أنه إذا لم يعثر على ترجيح لمن سبقه توقف حتى يحصل على الترجيح المنقول .

وإذا كانت المسألة التى يفتى فيها ذات أوجه للمجتهدين أو طرق نقل مختلفة

(١) والعلماء المجتهدون يرجحون بين أقوال الشافعى ، فيأخذون بما رجحه هو ، فإن لم يصرح بالترجيح فبما فرع عليه ، فإن لم يكن ذلك رجحوا المتأخر على المتقدم ، فإن لم يعرف وذلك نادر رجحوا أقربها إلى أصوله .

فإنه يرجع إلى ما رجحه المجتهدون السابقون ، وهو ما صححه الأكثر ، ثم الأعلم والأورع ، فإن تعارض الأعلم والأورع قدم الأعلم ، فإن لم يجد ترجيحاً عن أحد اعتبر صفات الناقلين للقولين ، أو القائلين للوجهين ، فما رواه البويطى والربيع المرادى والمزنى عن الشافعى مقدم على ما رواه غيرهم .

وقد قال بعض العلماء إذا كان للشافعى آراء بعضها يوافق فيه أكثر الأئمة ، والآخر قد انفرد به ولم يؤثر ترجيح اتبع ماوافق أكثر الأئمة ولكن يقول النووى إن ذلك محل نظر ، فقد قال : « حكى القاضى حسين فيما إذا كان للشافعى قولان أحدهما يوافق أباحنيفة — وجهين لأصحابنا : (أحدهما) أن القول المخالف أولى ، وهذا قول الشيخ أبى حامد الاسفرايني قال : الشافعى إنما خالفه لإطلاعه على موجب المخالفة .

(والثانى) القول الموافق أولى . وهو قول القفال ، وهو الأصح ، والمسألة المفروضة ، فيما إذا لم يجد مرجحاً مما سبق » .

وهكذا ترى أنه بعد أن انقضى دور التخريج جمد العلماء على المنقول ، لايتجاوزونه ، وامتنعوا عن التصرف ، وصاروا عبيد الكتب ، يرجحون ماترجح ويزيفون ما تزيف ، وليس لهم فكر إلا فى استخراج العلم من بين دفاتها ، وبذلك قامت المحاجزات بين الفقه الشافعى ، وبين الأصول التى قام عليها ، وبينه وبين البيئات التى يعيش فيها ، فقد صار الفقيه فيه من يعرف الفروع المدونة المصححة ، لا من يبنى على أصوله كما بنى من سبقوه ، وأصبح لايعالج الحوادث التى تقع بالتخريج الحر فيستنبط لها من الأحكام مايناسب حالها ، ويلائم شئونها غير خارج عن أصول المذهب . بل يأخذ أحكامها من الفروع المدونة ، وإن كانت لحال غير حالها ، وفى مجتمع غير مجتمعها .

والخلاصة أن الفقه الشافعى أخذ ثلاثة أدوار تبينت مما مضى ، دور النمو تحت سلطان الاجتهاد المطلق مع التقيد بالأصول الشافعية ، ودور النمو تحت التخريج ، وأخيراً دور الوقوف ، فهل لأصحابه أن يسيروا ، وقد سن السابقون طريق السير ، وهو دراسة المسائل التى تعرض ، وليس فيها نص للشافعى على مقتضى ما تهدى إليه أصوله ، والله الموفق .

انتشار المذهب الشافعي

٢٤٧ – قال ابن خلدون فى المقدمة : « أما الشافعى فمقلدوه بمصر أكثر مما سواها ، وقد انتشر مذهبه بالعراق وخراسان ، وماوراء النهر ، وقاسموا الحنفية فى الفتوى والتدريس فى جميع الأمصار ، وعظمت مجالس المناظرات بينهم ، وشحنت كتب الخلافيات بأنواع استدلالاتهم ، ثم درس ذلك كله بدروس المشرق وأقطاره . وكان الإمام محمد بن إدريس الشافعى لما نزل على بنى الحكم بمصر أخذ عنه جماعة من بنى عبدالحكم وأشهب وابن القاسم وابن المواز وغيرهم ، ثم الحارث ابن مسكين وبنوه ، ثم انقرض فقه أهل السنة من مصر بظهور دولة الرافضة وتداول بها فقه أهل البيت ، وتلاشى من سواهم ، إلى أن ذهبت دولة العبيدين من الرافضة على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب ، ورجع إليهم فقه الشافعى وأصحابه من أهل العراق والشام ، فعاد إلى أحسن ما كان ونفق سوقه ، واشتهر منهم محيي الدين النووى من الحلبة التى ربيت فى ظل الدولة الأيوبية بالشام ، وعزالدين بن عبدالسلام أيضاً ، ثم ابن الرفعة بمصر ، وتقى الدين بن دقيق العيد ، ثم تقى الدين السبكى بعدهما إلى أن انتهى ذلك إلى شيخ الإسلام بمصر لهذا العهد ، وهو سراج الدين البلقينى ، فهو اليوم أكبر الشافعية بمصر ، وكبير العلماء بها ، بل أكبر العلماء من أهل العصر » .

هذه كلمة ابن خلدون عن مذهب الشافعى وانتشاره ، وقد ذكر أنه ابتدأ من مصر ، ثم غالب المذهب الحنفى والمذاهب الأخرى فى الشرق ، ثم عاد إلى مصر موطنه . هذا إجمال يحتاج إلى قليل من التفصيل :

٢٤٨ – اجتهد الشافعى بمكة ، ودارس أهل العراق مذهبه ، ولكن العلماء فى ذلك الوقت لم يكونوا قد سلكوا الطريق المذهبى فى دراستهم ، بل كان كل عالم يجتهد فيما يعرض له من المسائل اجتهاداً حراً ، وقد يستعين بدراسة غيره ، ليستن لنفسه طريقاً ، وليكون له رأيا من غير أن يتقيد بطريق من استعان به ، ولا رأيه ،

ولم يكن ثمة تقليد إلا تقليد العامة لمن يستفتونهم من العلماء ، لذلك لم تصر هذه البلاد شافعية باجتهاد الشافعى فيها ، أو دراسته لأهلها .

ولما أخذت ريح التقليد تهب بعد أن اختار المجتهدون أو بعضهم طريقة بعض الأئمة فى الإجتهاد ، ثم صار أهل الإقليم يقلدون إماماً ، ويختارون مذهبه ، كان المذهب الشافعى قد استقر فى مصر ، واستقام أهلها على طريقته ، إذ شغل الناس بدراسته عن المذهب المالكى الذى كان غالباً ، والمذهب الحنفى الذى كان معروفاً ، لذلك كانت مصر المكان الذى الذى صدر عنه المذهب الشافعى .

جاء فى طبقات ابن السبكى عن مصر والشام بالنسبة للمذهب الشافعى : « هذان الأقليمان مركز ملك الشافعية ، منذ ظهر مذهب الشافعى ، اليد العالية لأصحابه فى هذه البلاد لا يكون القضاء والخطابة فى غيرهم » .

انتشر المذهب الشافعى بعد مقامه فى مصر فظهر فى العراق ، كثر أتباعه فى بغداد وغلب على كثير من بلاد خراسان ، وتوران والشام واليمن ، ودخل ماوراء النهر ، وبلاد فارس والحجاز ، وبعض بلاد الهند ، وتسرب إلى بعض شمال أفريقية والأندلس بعد سنة ٣٠٠ هـ ، كما فى الفوائد البهية .

٢٤٩ — ولنذكر كلمة موجزة عن حاله فى كل بلد من هذه البلاد التى انتشر فيها . فأما مصر التى تعتبر الموطن الأول فيها فكان هو السائد فيها بعد أن تغلب على المذهبين الحنفى والمالكى ، واستمر كذلك صاحب السلطان إلى أن جاءت الدولة الفاطمية ، فأبطلت العمل به ، وجعلت العمل على مقتضى مذهب الشيعة الإمامية ، حتى إذا أدال الله من سلطانهم على يد صلاح الدين يوسف بن أيوب أحيا المذاهب المعروفة ، وأبطل العمل بالمذهب الشيعى ، وجعل للشافعى الحظ الأكبر ، من عنايته وعناية من جاءوا بعده من الأيوبية ، فقد كانوا جميعاً شافية إلا عيسى بن العادل أبى بكر سلطان الشام ، فانه كان حنفيا . ولم يكن فى هذه الأسرة حنفى سواه ، ثم تبعه أولاده وكان شديد التعصب لذلك المذهب ، ويعده الحنفية من فقهائهم .

ولما خلفت دولة المماليك البحرية دولة الأيوبيين لم تنقص حظوة المذهب الشافعى

فقد كان سلاطينها من الشافعيين إلا سيف الدين قطز الذى كان قبل بيبرس . فقد كان حنفيا ، ولكن لم يكن له أثر فى مذهب الدولة لقصر مدته ، بل لقد زعم السيوطى فى حسن المحاضرة ، أنه لم يكن فيهم غير شافعى قط .

ولقد كان القضاء على المذهب الشافعى مدة هذه الدولة كسابقتها ، إلى أن أحدث الظاهر بيبرس فكرة أن يكون قضاة أربعة ، لكل مذهب قاض ، يقضى بما يوجبه مذهبه ، فكان لكل قاض العمل والتحدث بما يقتضيه مذهبه بالقاهرة والفسطاط ، ونصب النواب ، وإجلاس الشهود ، ولكن جعل للشافعى مكان أعلى من سائر الأربعة ، وذلك بأن كان له وحده الحق فى تولية النواب فى بلاد القطر كما كان له الحق وحده فى النظر فى أموال اليتامى والأوقاف ، وكان بهذا له المرتبة الأولى فى الدولة ، ثم يليه المالكى ثم الحنفى فالحنبلى ، ولكن جاء فى صبح الأعشى أن ابن بطوطة ذكر أن ترتيبهم بمصر مدة الملك الناصر كان بتقديم الحنفى على المالكى ، فلما ولى القضاء برهان الدين بن عبد الحق الحنفى أشار الخلفاء على الملك الناصر بجلوس المالكى فوقه ، كما جرت بذلك العادة القديمة من قبله ، فعمل بذلك .

واستمرت الحال فى دولة المماليك الجركسية كما كانت فى سابقتها ، حتى استولى العثمانيون على ملك مصر فأبطلوا القضاء بالمذاهب الأربعة واختصاص الشافعى بالمكانة العالية ، وحصروا القضاء فى المذهب الحنفى لأنه مذهبهم ، ولم يزل الأمر كذلك إلى اليوم ، بيد أنه قد أخذ الاقتباس من المذاهب الأخرى فى الأحوال الشخصية ، والوقف والمواريث والوصايا ، وهى المسائل التى بقى القضاء فيها على مقتضى أحكام الشريعة الإسلامية دون سواها .

وإذا كان المذهب الشافعى قد فقد مكانته الرسمية فى الدولة . فقد بقيت له منزلته فى الشعب المصرى . فإنه هو والمذهب المالكى ، قد تغلغلا فى نفس الشعب ، حتى إنه يتدين فى عبادته على مقتضى هذين المذهبين فى ريف مصر وقراها إلى يومنا هذا . فالناس فى ريف مصر فى عبادتهم يختارون هذين المذهبين . والمالكى أغلب فى صعيد مصر ، والشافعى أغلب فى الوجه البحرى .

٢٥٠ — وأهل الشام كانوا على مذهب الأوزاعى حتى ولى قضاء دمشق بعد قضاء مصر أبو زرعة محمد بن عثمان الدمشقى الشافعى ، قال فيه ابن السبكى فى طبقاته : «كان رجلا رئيسا يقال إنه هو الذى أدخل مذهب الشافعى إلى دمشق وإنه كان يهب لمن يحفظ مختصر المزنى منه مائة دينار ... توفى بدمشق سنة اثنتين وثلاثمائة »

وقد عبر عن إدخاله المذهب الشافعى الشام بكلمة يقال ، وذلك تعبير محقق دقيق لأن المذهب لا بد أن يكون قد سرى إلى الشام من مصر ، لما بينهما من جوار ، وللهجرة التى كان يقوم بها العلماء . ولكن لأنه أول قاض شافعى ولى قضاء الشام ، وكان القاضى قبل ذلك أوزعيا ، فقط عمل بنفوذه على إحلال ذلك المذهب محل مذهب الأوزاعى ، وكان يشجع على حفظه ومعرفته بالهبات كما رأيت ، وبتوالى القضاة الشافعيين على الشام أخذ مذهب الأوزاعى فى الانقراض ، ومذهب الشافعى فى الغلب ؛ ولم يتم له الغلب فى حياة أبى زرعة ، بل فى عهد من جاءوا بعده من القضاة ، فقد استمر مذهب الأوزاعى ، مع أن القضاء أخذ منه — له مكانته فى نفس الشعب الشامى ، حتى لقد كان له مفتون وإن لم يكن منه فى آخر الأمر قضاة ، جاء فى تاريخ الذهبى فى حوادث سنة ٣٤٧ أنه مات مفتى دمشق على مذهب الأوزاعى أبو الحسن أحمد بن سليمان بن حذلم وكانت له حلقة كبيرة بالجامع ، ويظهر أنه آخر مفت لمذهب الأوزاعى»

ومن هذا يفهم أن مذهب الاوزاعى كان بالشام إلى منتصف القرن الرابع الهجرى وأنه لم تتم الغلبة للشافعى ، إلا عند ذلك .

٢٥١ — والعراق كان مذهب أبى حنيفة لمكانه عند خلفاء بنى العباس ؛ لأن القضاة كانوا منه منذ ولى القضاء أبو يوسف رضى الله عنه

قال ابن حزم : «مذهبان انتشرا فى بدء أمرهما بالرياسة والسلطان مذهب أبى حنيفة ، فإنه لما ولى الرشيد أبا يوسف خطة القضاء كانت القضاة من قبله من أقصى المشرق إلى أقصى عمل افريقية . ومذهب مالك عندنا بالاندلس ، فان يحيى بن يحيى كان مكينا عند السلطان مقبول القول فى القضاء ، وكان لا يلى قاض فى الاندلس إلا بمشورته واختياره ، ولا يشير إلا بأصحابه ، ومن كانوا على مذهبه ، والناس سراع إلى الدنيا ، فأقبلوا على ما يرجون به بلوغ

أغراضهم ، على أن يحيى لم يل قضاء قط ، ولا أجاب إليه ، وكان ذلك زائداً فى جلالته عندهم وداعياً إلى قبول رأيه لديهم ، ا هـ

ومع ما كان لمذهب أبى حنيفة من مكان بالعراق لهذه الرياسة ، ولأنه موطنه ومقامه . كان لمذهب الشافعى أيضا مكان لتلاميذ الشافعى الاولين به ، ولهجرة كثيرين من أصحاب الشافعى إلى العراق ، ولان بغداد كانت حاضرة العالم الإسلامى ، فكان العلماء يفدون إليها من كل المذاهب ومختلف الآراء ، لذلك كله تزاحم المذهب الشافعى ومذهب أبى حنيفة ، وكانت له بحواره كثرة ، وإن لم يكن معتنقوه هم الأكثر ، ولكن كان كثيرون من أهل بغداد فيهم تعصب شديد لمذهب أبى حنيفة حتى إن الخليفة القادر بالله ولى على القضاء قاضياً شافعياً فثار أهل بغداد ، وانقسموا حزبين حزب لا يؤيد التعيين ، وهو الأكثر ، وحزب يناصره وهم الأقل عدداً ، ووقعت الفتن بينهما فاضطر الخليفة لإرضاء الاكثرين ، وعزل القاضى الشافعى ، وأحل محله حنفيا ، وأعاد إلى الحنفية ما كان لهم من كرامة واعتزاز بالنفس وحرمة ، وكان ذلك فى آخر القرن الرابع الهجرى ومهما يكن من الأمر فقد كان لمذهب الشافعى مكان ببغداد ، ولعلمائه منزلة ، ولئن بعدوا عن الرياسة لقد سادوا بالعلم حتى لقد كان أكثرهم فى موضع النحلة من الخلفاء ؛ وإن كان القضاء فى غيرهم .

٢٥٢ — ولقد دخل المذهب الشافعى فارس ويقول ابن السبكى إنه لم يكن بفارس سوى مذهب الشافعى ، ومذهب داود الظاهرى .

وهذا نص ما فيه : « قال الأستاذ أبو منصور ولم يبرحوا شافعية أو ظاهرية على مذهب داود ، والغالب عليهم ظاهرية ، ولكن يظهر أن الظاهرى قد انقرض بعد ذلك فى فارس ، وغلب على الشافعى المذهب الشيعى ، فان فارس الآن تعتنق المذهب الامامى الاثنى عشرى ، وهو مذهب الدولة الرسمى ، والقضاء فيها على نظامه .

٢٥٣ — أما بلاد خراسان وسجستان وما وراء النهر ، فقد كان المذهب الشافعى له المكانة ، وكان الشافعيون يتناظرون مع غيرهم من أصحاب المذاهب التى كانت تسكن هذه البلاد ، وأحياناً كان يصل الخلاف إلى اضطراب ، كما كان يقع بينهم وبين الشيعة أو بعض الحنفية والحنابلة أحياناً .

ولقد تصافرت الأسباب لانتشار المذهب الشافعي بهذه البلاد ، والأسامر والعماد هو علماء المذهب ونشاطهم ؛ ومحمد بن اسماعيل القفال الكبير الشاسى المتوفى سنة ٣٦٥ هو الذى أدخل ذلك فى بلاد ماوراء النهر كما جاء فى طبقات ابن السبكى .

وجاء فى الإعلان بالتوبيخ للسخاوى « أن الحافظ عبدالله بن محمد بن عيسى المروزى هو الذى أظهر مذهب الشافعى بمرو وخراسان بعد أحمد بن سيار ، وكان السبب فى ذلك أن ابن سيار حمل كتب الشافعى إلى مرو ، فأعجب بها الناس ، فنظر عبدالله فى بعضها وأراد أن ينسخها ، فلم يمكنه ابن سيار فباع ضيعة له ، وخرج إلى مصر فأدرك الربيع وغيره من أصحاب الشافعى ورجع إلى مرو وابن سيار حى » ولقد مات عبد الله هذا سنة ٢٩٣ ، وذكر السخاوى أيضاً أن أبا عوانه يعقوب بن اسحاق النيسابورى الاسفرايني المتوفى سنة ٣١٦ أول من أدخل مذهب الشافعى وتصانيفه إلى أسفراين وهو مم أخذ عن الربيع والمزنى .

وهكذا نرى العلماء هم الذين تولوا نشر مذهب الشافعى ونقله إلى الأقاليم ، ونقل كتبه إلى الأقاليم الشرقية النائية ، وكانوا لا يكتفون بنشره بين العامة ؛ بل يقنعون الولاة والسلاطين به ، فقد جاء فى الكامل لابن الأثير فى حوادث سنة ٥٩٥ « وفيها فارق غياث الدين صاحب غزنة وبعض أهل خراسان مذهب الكرامية[1] وصار شافعى المذهب ، وكان سبب ذلك أنه كان عنده إنسان يعرف بالفخر مبارك شاه يقول الشعر بالفارسية متفنناً فى كثير من العلوم . فأوصل إلى غياث الدين الشيخ وجيه الدين أبا الفتح محمد بن محمود المروذى الفقيه الشافعى فأوضح له مذهب الشافعى ، وبين له فساد مذهب الكرامية فصار شافعيا وبنى المدارس للشافعية وبنى بغزنة مسجداً لهم أيضاً وأكثر مراعاتهم ؛ فسعى الكرامية فى أذى وجيه الدين

---

(١) مذهب الكرامية نسبة إلى محمد بن كرام السجستانى المتوفى سنة ٢٥٥ وهو مذهب فى العقائد ، وله مسائل فى الفقه منها أن المسافر يكفيه فى صلاة الخوف تكبيرتان وجواز الصلاة فى ثوب نجس وأن العبادات تجوز بغير نيه اكتفاء بعقيدة الإسلام .

(٢) ويظهر أن غياث الدين هذا لما انتقل إلى مذهب الشافعية قد هجر عقائد الكرامية وأخذ بالمذهب السائد عند الشافعيين وهو مذهب الأشاعرة .

فلم يقدرهم الله تعالى على ذلك ، وقيل إن غياث الدين وأخاه شهاب الدين لما ملكا فى خراسان ، قيل لهما إن الناس فى جميع البلدان يزرون على الكرامية ويحقرونهم ، والرأى أن يفارقا مذهبهم فصاروا شافعيين » .

٢٥٤ — دخل المذهب الشافعى هذه البلاد النائية ولم تكن خالية من المذاهب قبله ، فقد علمت أنه كان بخراسان الكرامية وهو مذهب له آراء فى الاعتقاد وفى الفروع ، وكانت مذاهب الشيعة ومذهب أبى حنيفة ، وكثيرون من الحنابلة فكان الخلاف يقع بين هؤلاء وقد يكون فى مناظرة يتنازع الفريقان أطراف الأدلة وقد تكون فتنة .

جاء فى معجم البلدان لياقوت « أن أهل الرى كانوا ثلاث طرائف شافعية وهم الأقل ، وحنفية وهم الأكثر ، وشافعية وهم كثيرون ، فوقعت العصبية بين السنة والشيعة فتضافر عليهم الحنفية والشافعية ، وتطاولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف . ثم وقعت العصبية بين الحنفية والشافعية ، فكان الظفر للشافعية مع قلتهم فخربت محال الشيعة والحنفية ، وبقيت الشافعية وهى أصغر محال الرى ولم يبق من الشيعة والحنفية إلا من يخفيها مذهبه »

ثم فى ذكر كلامه على ساوه ، واقعة بين الرى وهمدان : « أن أهلها كانوا سنية شافعية وكان بقربها مدينة يقال لها آوة أهلها شيعية إمامية . فكانت تقع بينهم العصبية » .

وهكذا كان يغالب رجال المذهب غيرهم ويستنصرون بالعامة وبمنازلهم من الملوك ، فقد كان كثيرون منهم أهل الزهادة ، وكثيرون من أهل التصوف ، ولذلك مكانته فى أهل هذه البلاد ، واستمرت المغالبة حتى كان لهم الغلب فى أكثر هذه البلدان الشرقية النائية ، وإن كانوا فى أكثرها لم يكونوا الأكثر عدداً .

وقد ذكر المقدسى فى أحسن التقاسيم « أنه كان المذهب الغالب على كثير من بلدان فى إقليم المشرق ككورة الشاس وإيلاق وطوس ونسبا وابيورد وغيرها ، وكان بهراة وسجستان وسرخس ونيسابور ، ثم ذكر أنه كانت تقع بينهم وبين الحنفية

فى سجستان وسرخس فتن بسبب التعصب المذهبى تراق فيها الدماء ، وكذلك كانت الفتن فى كثير من بلاد الديلم » .

٢٥٥ — انتشر المذهب الشافعى فى هذه البلاد الشرقية النائية ، كما انتشر فى العراق والشام ، وكما انتشر فى اليمن ، والحجاز ، ولكنه لم ينتشر ببلاد المغرب ، ولم يكن فى المغرب ولا فى الأندلس شافعية ، إلا ما كان من يوسف بن يعقوب بن عبد المؤمن صاحب المغرب والأندلس ، فإنه بعد أن تظاهر بمذهب الظاهرية مال إلى مذهب الشافعى آخر أيامه ، واستقضاهم على بعض البلاد ، كما جاء فى الكامل لابن الأثير .

وإنما لم يكن لمذهب الشافعى حظ فى بلاد المغرب والأندلس لغلبة المذهب المالكى ولقد ذكر المقدسى فى أحسن التقاسيم أنهم كانوا بسائر بلاد المغرب على عهده إلى حدود مصر لا يعرفونه . وأنه ذكره بعضهم مرة ، فذكر قول الشافعى ، فقال من الشافعى ؟ ! إنما كان أبو حنيفة لأهل المشرق ومالك لأهل المغرب .

وقال المقدسى أيضا : « رأيت أصحاب مالك يبغضون الشافعى ، ويقولون أخذ العلم عن مالك ثم خالفه » .

وقال فى أهل القيروان : « ليس فى أهلها غير حنفى ومالكى مع ألفة عجيبة ، لا شغب بينهم ولا عصبية » .

ويظهر لى أن نشاط الخراسانيين الذين اعتنقوا المذهب الشافعى واعتناق بعض ملوك تلك البلاد النائية لهذا المذهب ، وزهادة العلماء ، وتصوفهم ، وقربهم من الولاة مع العفة عما فى أيديهم جعل لهم منزلة عند العامة ، فانتشر المذهب هناك . أما علماء الشافعية فى مصر والعراق فلم يكن لهم نشاط يذكر فى المغرب ، وملوك المغرب والأندلس كانوا يعتنقون المذهب المالكى لا يعدلون به بديلا .

وإن التعصب المذهبى الذى كان بين علماء المشرق شيعة وحنفية وشافعية كان له أثره فى نشاط الشافعية وعملهم على الدعاية لمذهبهم فى ربوع هاتيك البلاد .

أما فى مصر فلم يكن ثمة تعصب مذهبى لا بين الشافعية والحنفية ولا بينهم وبين المالكية فلم يكن ثمة نشاط فى الدعاية المذهبية بل كل وما يقلد من المذاهب ومن يتبع من الأئمة من غير عصبية جامحة ولا تناحر ، وإن وقعت مناظرات بين الشافعية وغيرهم أحياناً لا تتجاوز العلماء إلى العامة فلا تعدو النطاق العلمى ، ولا تؤدى إلى الفتن بين الجمهور .

والله يقبل من يشاء ويهدى من يشاء . «ولله الأمر من قبل ومن بعد» إنه على مايشاء قدير .

ما يشتمل عليه الكتاب

القسم الأول

١٤ — حياة الشافعى

٣٢ — علم الشافعى ومصادره

٢١١ — السنة

٢٤٠ — النسخ

تم بحمد الله تعالى